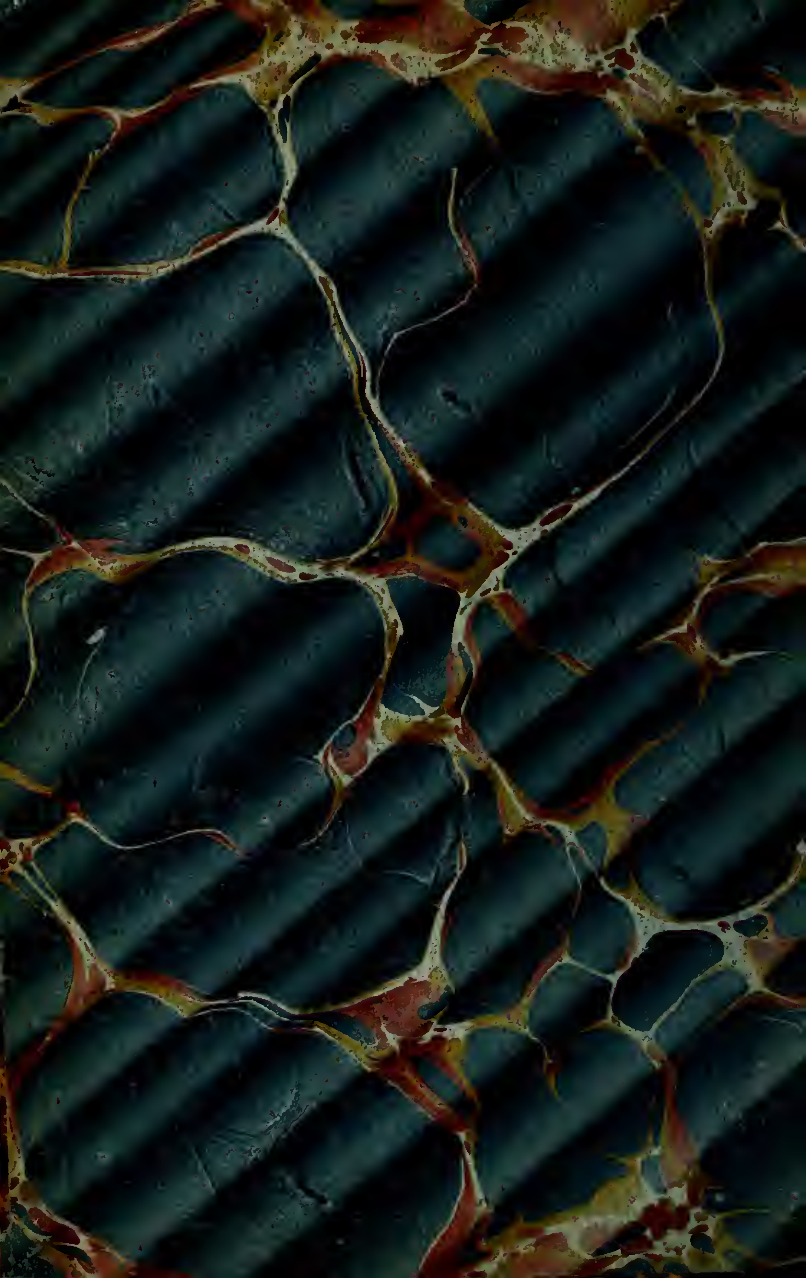






LES ORIGINES

DE LA

PSYCHOLOGIE CONTEMPORAINE

BIBLIOTHÈQUE DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

LES ORIGINES
DE LA
psychologie contemporaine

PAR

le Cardinal D.-J. MERCIER

Président honoraire de l'Institut supérieur de Philosophie à l'Université de Louvain
Membre de l'Académie royale de Belgique

DEUXIÈME ÉDITION

LOUVAIN
Institut supérieur de Philosophie
1, rue des Flamands, 1

PARIS
FÉLIX ALCAN, Éditeur
108, Bd St-Germain, 108

1908

† ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 25 MAI 1908.
DES PRESSES DE L'IMPRIMERIE « NOVA ET VETERA » (INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE). — LOUVAIN, RUE DE TIRLEMONT, 138-140 ET RUE VÉSALE, 4. — J. CLAES, DIR.

INTRODUCTION A LA PREMIÈRE ÉDITION (1897).

Nous avons le dessein de publier une suite d'études se rapportant à des points spéciaux de psychologie ou de critériologie.

Le point de vue auquel nous nous plaçons est celui de la philosophie d'Aristote et des maîtres de la Scolastique. Mais, nous pénétrant du véritable esprit péripatéticien, nous voudrions nous maintenir en relation permanente avec la science et avec la pensée de nos contemporains. Le moyen âge excellait dans la méditation des vérités générales ; les chercheurs de l'âge moderne sont merveilleusement outillés pour les travaux d'analyse et y déploient autant de patience que de sagacité ; n'est-ce pas la tâche tout indiquée d'une philosophie déjà ancienne qui veut revivre dans le monde actuel, de confronter la sagesse des âges passés avec les conquêtes scientifiques nouvelles et avec les doctrines acceptées aujourd'hui ? De l'accomplissement fidèle de cette tâche, n'est-il pas légitime d'augurer un progrès ?

Parmi les appréciations diverses qui ont accueilli nos publications antérieures, il en est une que nous aimons à citer, parce qu'elle témoigne que, dans les milieux scientifiques d'où elle émane, le programme néo-thomiste a été exactement compris. Elle a paru dans la *Revue scientifique* de M. Richet. « L'ouvrage — il s'agit de notre traité de *Psychologie* — mérite d'être signalé aux personnes qui ont abandonné le spiritualisme officiel et qui cherchent une philosophie conciliable avec la science.

» L'école néo-thomiste a rajeuni l'enseignement scolastique, en se pénétrant du véritable esprit péripatéticien ; elle abandonne toutes les doctrines qui étaient fondées sur une connaissance insuffisante de la nature ; elle met à profit les découvertes modernes et les étudie d'après la méthode d'Aristote.

» La vitalité de cette philosophie est si grande, qu'elle peut faire entrer dans ses cadres les recherches contemporaines de la physiologie et de la psycho-physique, sans faire aucune concession, sans jamais dénaturer la science, comme on le fait tous les jours dans les livres classiques. Loin de redouter les investigations des physiologistes, elle regrette que leurs études sur le système nerveux, les localisations,

les sens, ne soient pas plus développées, car elle reconnaît en eux des auxiliaires indispensables. M. Mercier félicite les promoteurs de la psychologie physiologique d'avoir renoué des traditions qu'un intervalle de plusieurs siècles avait brisées... » 1).

Le présent volume aussi s'adresse spécialement aux personnes que le spiritualisme classique ne satisfait plus ; si, au milieu des systèmes qui foisonnent et des faits qui s'accumulent, elles cherchent une orientation à leur pensée, peut-être trouveront-elles avantage à la comparaison que nous essayons entre la psychologie de Descartes, le principal initiateur du spiritualisme officiel, et l'anthropologie aristotélicienne et médiévale.

Le CHAPITRE Ier de l'ouvrage est consacré à l'*examen de la psychologie* du grand novateur français.

Nous y étudions successivement le *spiritualisme* excessif de Descartes (Art. I), et son *mécanicisme* appliqué à l'étude de l'homme. (Art. II.)

Le CHAPITRE II a pour but de déterminer l'évolution historique de la psychologie cartésienne. Nous poursuivrons donc cette étude

1) Revue scientifique, t. LI, 1893, p. 55.

sur le plan proposé par le premier chapitre, examinant, d'abord, l'*évolution du spiritualisme* (Art. I), qui donne naissance à l'occasionnalisme, au spinozisme, à l'ontologisme (Sect. I) et à l'idéalisme (Sect. II) ; ensuite l'*évolution du mécanicisme.* (Art. II.)

Nous ne nous arrêterons pas sur les théories, aujourd'hui abandonnées, de l'occasionnalisme et de l'ontologisme, mais l'*idéalisme* nous retiendra davantage. Nous en chercherons la genèse, indiquant la part que Locke, Berkeley, Hume, Kant ont prise à son développement.

Nous rappellerons ensuite l'influence des idées sensualistes de Locke, de Hume, de Condillac en Angleterre et en France ; puis, nous verrons l'influence du *sensualisme* se combiner dans l'histoire de la psychologie moderne avec celle du *mécanicisme*, et de ces divers facteurs résulter le caractère *positiviste* ou *agnostique* qui s'attache généralement à l'*idéalisme* contemporain.

L'*état de la psychologie contemporaine* fera l'objet du CHAPITRE III.

Nous y développerons une thèse sur l'insuffisance de l'idéalisme positiviste pour la solution des problèmes fondamentaux de la psychologie. (Art. I.)

Puis viendra une analyse sommaire des sys-

tèmes dans lesquels nous paraît se résumer la pensée philosophique de nos contemporains ; nous avons choisi Herbert Spencer en Angleterre, Alfred Fouillée en France, Wilhelm Wundt en Allemagne. Nous retrouverons chez ces maîtres de la psychologie les diverses influences dont les deux premiers chapitres nous auront décrit les origines. (Art. II.)

Les mêmes influences se dessinent partout dans l'enseignement, dans la littérature, dans les faits de l'heure présente. D'où ce triple caractère de la psychologie d'aujourd'hui : d'abord, une *conception cartésienne, exclusivement spiritualiste, de la psychologie.* Ensuite, l'*abandon* de la *métaphysique* ou le *positivisme ;* celui-ci, à raison de sa forme *idéaliste*, conduit au *phénoménisme* ou à une sorte de *monisme idéaliste et subjectiviste.* Par contre, la *psychologie expérimentale* se développe dans des proportions extraordinaires. (Art. III.)

Les chapitres suivants seront affectés à la discussion des idées directrices de la psychologie contemporaine. Il est entendu que nous n'entrerons dans le détail ni des systèmes ni des faits, mais que nous nous en tiendrons à ce que les Allemands appellent la critique *principielle* des systèmes, notre seul but étant de nous procurer une sorte de carte topographique du

terrain où nous chercherons, dans les études subséquentes, à explorer quelques questions particulières.

Le Chapitre IV opposera à la conception cartésienne de la psychologie l'idée qu'Aristote et les philosophes du moyen âge à sa suite se font de la psychologie humaine, ou mieux, de l'anthropologie. Nous l'intitulons *Psychologie et anthropologie.*

Le Chapitre V a pour objet la *critique du principe idéaliste.*

Le Chapitre VI envisage de même, à un point de vue général, le *mécanicisme.*

Le Chapitre VII est consacré à l'examen du *positivisme* ou, en termes plus clairs, à l'examen de l'*agnosticisme en métaphysique.*

Enfin, le Chapitre VIII, dernier de l'ouvrage, esquissera le *mouvement néo-thomiste ;* il insistera sur l'importance actuelle des problèmes critériologiques et sur le rôle des sciences expérimentales en psychologie. Il s'adresse spécialement à ceux qui, se plaçant à notre point de vue, veulent se rendre compte de leur situation, de leur force, de leur faiblesse et, par conséquent, de leurs devoirs.

Louvain, octobre 1897.

AVERTISSEMENT SUR LA DEUXIÈME ÉDITION.

Cette deuxième édition est une simple réimpression de la première.

Rien n'a paru devoir être modifié dans l'expression des idées.

On s'est borné, pour tout changement, à ajouter de ci de là quelques références nouvelles, à compléter certaines énumérations, enfin à remettre au point d'actualité telles ou telles citations bibliographiques ou biographiques que le temps écoulé depuis la première édition avait inévitablement défraîchies.

D. MERCIER.

Mai 1908.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

CHAPITRE VI.

CHAPITRE VII.

CHAPITRE VIII.

CHAPITRE I.

La psychologie de Descartes.

ARTICLE PREMIER.

Le spiritualisme exclusif de Descartes en psychologie.

Nous disions à l'instant que Descartes apparaît dans l'histoire de la philosophie comme un grand novateur.

Lisez les biographies de Descartes, consultez les savants et les philosophes qui jugent l'ensemble de son œuvre, vous retrouverez partout la même appréciation générale : Descartes a opéré une révolution dans le monde de la pensée, il est le père de la pensée moderne.

Mais en quoi consiste cette révolution ? Comment Descartes l'a-t-il opérée ?

Les réponses à ces questions sont loin d'être concordantes.

Est-ce que l'auteur du *Discours de la méthode* a le premier brisé avec la tradition, remplacé le principe d'autorité par le « libre examen » ? A supposer qu'une pareille œuvre fût méritoire, l'honneur en reviendrait aux auteurs de la Réforme et aux esprits les plus hardis de la Renaissance, Campanella, Giordano Bruno.

Est-il un initiateur en sciences, en mathématiques ? L'astronomie et les mathématiques s'étaient déjà renouvelées, écrit M. Liard, avec Copernic, Tycho-Brahé, Képler, Cardan, Viete et Néper ; la méthode expérimentale s'était fait jour avec Galilée, Rondelet, Servet, Aselli, Harvey et Bacon.

A-t-il créé une méthode, *la* méthode ? Pas précisément. Les quatre préceptes qui résument la méthode cartésienne reviennent à professer que l'esprit humain doit commencer par décomposer les choses complexes en leurs éléments primordiaux, « chercher en tout ce qu'il y a de plus absolu », et s'en faire des notions claires et distinctes, mais qu'il doit ensuite, à l'aide des éléments absolus, résidus de la décomposition, reformer le composé. « Le second précepte était, dit-il, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre. »

— « Le troisième était de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés » 1).

Or, ce double mouvement de décomposition et de composition, d'analyse et de synthèse, n'est-ce pas le procédé décrit dans l'*Organon*, et fidèlement suivi par tous les disciples du fondateur du Lycée 2)? Ce n'est donc pas dans l'invention d'une méthode, à proprement parler nouvelle, que s'est révélé le génie cartésien.

Quelle est donc sa pensée géniale? La conception d'une mathématique pure qui serait applicable à tous les ordres de recherches.

C'était à Neubourg, sur le Danube, en 1619. Arrêté là par l'hiver, seul dans une petite chambre « où il avait tout le loisir de s'entretenir de ses pensées », Descartes rêvait à une science plus générale que la géométrie et que l'arithmétique et l'algèbre, à une science de l'ordre et des proportions, qui serait « la mathématique universelle », et lui fournirait peut-être

1) *Discours de la méthode*, 2e partie. Cfr. Liard, dans la *Grande Encyclopédie*, au mot *Descartes*.

2) Nous avons tâché de mettre ce point en lumière dans notre *Cours de philosophie*. Logique, 4e édit., chap. III, art. 3.

le secret de la nature entière. C'est ce que nous apprend la lecture du *Discours de la méthode*, dit justement M. Fouillée ; c'est ce que confirme son épitaphe, écrite par un de ses amis les plus intimes, Chanut : « Dans le loisir de l'hiver, comparant les mystères de la nature avec les lois de la mathématique, il osa espérer qu'une même clé pourrait ouvrir les secrets de l'une et de l'autre » 1).

Descartes, en effet, est avant tout un mathématicien. En philosophie, comme en physique et en physiologie, il est géomètre. Le géomètre est plus soucieux de la rigueur de ses déductions que de l'ampleur et de la précision de ses observations initiales : il est facilement ce que les Allemands appellent *einseitig*, unilatéral, univisuel.

Nous verrons les qualités et les défauts de l'esprit géométrique de Descartes se faire jour dans son étude de l'âme et du corps. Et lorsque les conclusions dernières de sa psychologie déductive le mettront en présence d'un conflit irréductible entre l'âme pensante et le corps étendu, le géomètre fermera les yeux aux conséquences de son système ; la fière construction idéale restera, mais les bases de l'anthropologie

1) A. Fouillée, *Descartes*, pp. 11-12.

seront pour longtemps ébranlées. Toutefois n anticipons pas.

* * *

Quel est le point de départ de la psychologie cartésienne ?

La philosophie de Descartes est condensée dans sa formule fameuse : *Je doute, je pense, donc je suis.*

Couper court aux erreurs de l'esprit humain, extirper dans leur racine les illusions qui nous égarent, qu'elles proviennent de l'éducation, des sens, ou d'un génie malin qui prendrait plaisir à se jouer de notre crédulité ; asseoir ensuite sur des bases désormais inébranlables la philosophie reconstruite d'après un plan nouveau, telle est l'idée inspiratrice du système cartésien.

La psychologie, notamment, en sort comme la plante de sa semence.

Pressé par le doute, j'élimine successivement de ma croyance, dit Descartes, en premier lieu, les enseignements de la tradition ; puis, le témoignage de mes sens : je me ressouviens en effet que « j'ai quelquefois éprouvé que mes sens étaient trompeurs et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés ». J'élimine ensuite les affirmations du sens intime qui me dit, par

exemple, « que je suis ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature..., parce que je me ressouviens d'avoir souvent été trompé, en dormant, par de semblables illusions et, en m'arrêtant sur cette pensée, je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices certains par où l'on puisse distinguer la veille d'avec le sommeil, que j'en suis tout étonné ; et mon étonnement est tel qu'il est presque capable de me persuader que je dors. »

J'élimine enfin de ma croyance l'objet des connaissances les plus simples et les plus générales, relatives à l'étendue, au nombre, etc., car j'ai l'opinion d'un Dieu qui peut tout et par qui j'ai été fait tel que je suis. « Or, que sais-je s'il n'a point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, etc., et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses ? Que sais-je s'il n'a point fait que je me trompe aussi toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré ? » 1)

Mais, après avoir éliminé de ma croyance tous

1) Médit. 1re.

ces assentiments que le doute a fini par ébranler, ne me reste-t-il rien ?

Il reste que moi, qui doute de tout cela, je me représente les choses dont je doute, « videre *videor*, audire, calescere » 1) ; « je pense voir, entendre, avoir chaud ; j'ai beau me figurer qu'il y a un trompeur » très puissant et très rusé qui emploie « toute son industrie à me tromper toujours », qu'importe ? « Il n'y a donc point de doute que *je* suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saura jamais faire que je ne suis rien, tant que je penserai être quelque chose » 2).

Une chose donc est certaine pour moi, c'est que *je pense* et que *je suis*, moi qui pense.

Cette chose est certaine, sans doute, mais c'est aussi *la seule* qui le soit.

« Qu'est-ce donc que j'ai cru être ci-devant ? Sans difficulté, j'ai pensé que j'étais un homme. Mais qu'est-ce qu'un homme ? Dirai-je que c'est un animal raisonnable ? Non certes : car il me faudrait par après rechercher ce que c'est qu'animal et ce que c'est que raisonnable, et ainsi d'une seule question je tomberais insensiblement en une infinité d'autres plus difficiles et plus embarrassées... »

1) Médit. 2e.
2) *Ibid.*

« M'arrêterai-je plutôt à considérer les pensées qui ne me sont inspirées que de ma seule nature, lorsque je m'applique à la considération de mon être? Je me considérais comme ayant un visage, des mains, des bras, etc... un corps. Je considérais, outre cela, que je me nourrissais, que je marchais, que je sentais et que je pensais et je rapportais ces actions à l'âme. Mais maintenant que je suppose qu'il y a un génie rusé qui emploie toute son industrie à me tromper, puis-je assurer que j'aie la moindre chose de toutes celles que j'ai dites naguère appartenir à la nature du corps? Non. Puis-je admettre qu'il y a, en moi, quelqu'un des attributs que je reconnaissais à l'âme? Les premiers sont de me nourrir et de marcher ; mais s'il est vrai que je n'ai point de corps, il est vrai aussi que je ne puis marcher ni me nourrir. Un autre est de sentir, mais on ne peut aussi sentir sans le corps ; outre que j'ai pensé sentir autrefois plusieurs choses pendant le sommeil que j'ai reconnu à mon réveil n'avoir point en effet été senties. »

« Un autre attribut est de penser et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient : elle seule ne peut être détachée de moi » 1). « Cogitatio, hæc sola a me divelli nequit, ego sum, ego existo, certum est. »

Je suis donc une chose qui pense, rien de plus, et c'est cette chose qui pense que j'appelle

1) Médit. 2e.

indifféremment esprit, âme, intelligence, raison, autant de mots dont je ne possédais pas jusqu'à présent le sens précis. « *Sum igitur præcise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio,* voces mihi prius significationis ignotæ : ... *quid igitur sum? res cogitans; quid est hoc? nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens.* »

Tel est donc le fondement de la psychologie cartésienne. Je ne suis pas un animal raisonnable, ou du moins, je ne puis me considérer avec assurance comme étant tel ; je ne puis me considérer comme ayant un corps qui se nourrit, qui marche, qui a des sensations ; car toutes ces fonctions de vie végétative, de locomotion, de sensibilité, impliquent un corps et je n'ai pas la certitude d'avoir un corps ; tout ce que la réflexion m'autorise à maintenir comme dûment certain, c'est que je suis un être pensant, doutant, comprenant, affirmant, niant, voulant ou ne voulant pas, imaginant et sentant.

Encore, ajoute Descartes, cette certitude ne dure que le temps que dure mon doute ou ma pensée. « Je suis, j'existe, cela est certain ; mais combien de temps? Autant de temps que je pense ; car peut-être même qu'il se pourrait

faire, si je cessais totalement de penser, que je cesserais en même temps tout à fait d'être » 1).

L'objet de la psychologie est ainsi nettement délimité : ce n'est pas l'homme, corps et âme, avec sa triple vie végétative, sensitive, intellective, c'est l'esprit et sa pensée, rien de plus, rien de moins.

La pensée comprendra tout ce dont l'esprit peut prendre conscience et dont, par conséquent, il peut avoir la certitude sans péril d'illusion ; il comprendra des connaissances intellectuelles, des actes volontaires, des phénomènes d'imagination et de sensibilité.

Les phénomènes d'imagination et de sensibilité, Descartes en récuse la certitude en tant qu'ils relèveraient du corps, car l'existence du corps ne trouve pas dans la conscience de l'âme une garantie suffisante de certitude, mais il en admet la cognoscibilité en tant qu'ils ressortissent à l'âme et tombent sous les prises immédiates de sa pensée 2).

1) « Ego sum, ego existo, certum est. Quamdiu autem ? nempe quamdiu cogito ; nam forte etiam fieri posset si cessarem ab omni cogitatione ut illico totus esse desinerem. » Médit. 2e.

2) On trouve cette considération nettement formulée chez un cartésien de valeur, M. l'abbé Duquesnoy, dans son ouvrage intitulé : *La perception des sens, opération exclusive de l'âme.*

Ainsi donc, un esprit doué de pensée, cette pensée se traduisant sous trois modes différents, d'intellection, de volition et de sensibilité : voilà, en résumé, la psychologie de Descartes.

Quant à la *méthode*, elle ne peut être évidemment *que la conscience*, car, par définition même, une chose n'appartient à l'âme qu'à la condition de tomber sous les prises de la conscience.

Puisque la conscience est l'apanage de l'esprit exclusivement, la bête qui n'a pas d'esprit, n'a pas de conscience ; elle est donc incapable de connaissance, de volonté, de sensibilité, c'est un corps qui ne diffère pas en nature des autres corps et qui est, dès lors, comme nous allons le voir, un ensemble de particules matérielles soumises exclusivement aux lois de la mécanique, un mécanisme, un automate.

* * *

Après avoir déterminé ainsi l'objet de la psychologie, d'une façon absolue, Descartes le met en contraste avec les corps, objet de la physique.

Nous nous contenterons d'indiquer ici cette nouvelle considération, car nous aurons à la reprendre *ex professo* plus loin.

Le doute méthodique appliqué à nos jugements sur la nature sensible révèle des erreurs fréquentes provenant de ce que nous attribuons aux corps des qualités qui n'appartiennent en réalité qu'à nous-mêmes. Telle la couleur, par exemple, tel le son etc., que nous situons dans les choses du dehors et qui n'ont pourtant de réalité qu'en nous-mêmes.

Or, lorsque nous prenons soin d'éliminer de nos jugements sur les corps tout ce que nous pouvons en retrancher sans les supprimer, que reste-t-il ? Les corps nous apparaissent revêtus d'une certaine forme extérieure, capables de mouvement ; mais cette forme et ce mouvement sont des suites de l'étendue ; il reste donc que les corps sont de la matière étendue. De même que l'esprit est une chose qui n'est que pensante, le corps est une chose qui n'est qu'étendue. Entre les deux, l'esprit pensant et la matière étendue, il y a incompatibilité radicale, exclusion absolue.

* * *

Nous avons reconnu ce qu'est l'âme en elle-même, « une chose pensante » ; nous l'avons opposée au corps, en particulier au corps humain, « chose étendue, régie par les lois du

mouvement ». Avant de pousser plus loin l'analyse de la nature et du contenu de la pensée, une question s'impose à résoudre : quelle relation y a-t-il entre la pensée et la chose pensante, entre l'acte conscient et le principe qui l'émet ?

Descartes répond que la pensée est un attribut de l'âme et que, par conséquent, il n'y a pas de distinction réelle entre les deux.

Sous le nom de *substance* Descartes entend l'être qui n'a besoin d'aucun autre pour exister.

Le corps et l'esprit sont substances dans ce sens qu'ils n'ont besoin que du concours divin pour exister 1).

La substance n'est connaissable que par ses attributs.

Sous le nom d'*attribut*, Descartes entend une qualité inséparable de la substance, à la différence des qualités variables qui s'appellent *modes* ou *modifications*. N'importe quel attribut peut faire connaître la substance à laquelle il est inhérent ; mais il y a cependant en chaque

1) « Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem quæ ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum... Nomen substantiæ non convenit Deo et creaturis *univoce*. Possunt autem substantia corporea, et mens, sive substantia cogitans, sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res quæ solo Dei concursu egent ad existendum. » *Princip. Philosophiæ*, Pars 1a, §§ 51, 52.

substance un attribut principal, que les autres qualités présupposent : c'est ce qui constitue la nature ou l'essence de la chose. Ainsi, l'étendue en longueur, largeur et profondeur constitue la nature de la substance corporelle, la pensée celle de la substance spirituelle 1).

Il n'y a entre la substance et son attribut qu'une distinction *de raison* 2).

La distinction *réelle* n'existe à proprement parler qu'entre deux ou plusieurs substances,

1) « Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur : sed una tamen est cujusque substantiæ præcipua proprietas, quæ ipsius naturam essentiamque constituit et ad quam aliæ omnes referuntur. Nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiæ corporeæ naturam constituit ; et cogitatio constituit naturam substantiæ cogitantis. » *Princ. Phil.*, 1a, § 53.

2) « Triplex est distinctio, realis, modalis et rationis.

» *Realis* proprie tantum est inter duas vel plures substantias : Et has percipimus a se mutuo realiter esse distinctas, ex hoc solo, quod unam absque altera clare et distincte intelligere possimus...

» Distinctio *modalis* est duplex, alia scilicet inter modum proprie dictum, et substantiam cujus est modus ; alia inter duos modos ejusdem substantiæ...

» Denique distinctio *rationis*, est inter substantiam et aliquod ejus attributum, sine quo ipsa intelligi non potest, vel inter duo talia attributa ejusdem alicujus substantiæ. Atque agnoscitur ex eo quod non possumus claram et distinctam istius substantiæ ideam formare, si ab ea illud attributum excludamus ; vel non possimus unius ex ejusmodi attributis ideam clare percipere, si illud ab alio separemus. » *Ibid.*, §§ 60-62.

et l'on reconnaît que les deux diffèrent réellement, à ce seul signe que nous pouvons connaître clairement et distinctement l'une sans l'autre.

La distinction *modale* existe entre une substance et son mode ou entre deux modes d'une même substance.

La distinction *de raison* est celle qui se vérifie entre la substance et un de ses attributs, sans lequel elle ne peut être conçue, ou entre deux attributs d'une même substance. On reconnaît la distinction de raison à ce fait que nous ne pouvons nous former une idée claire et distincte de la substance lorsque nous en excluons son attribut.

Voilà la psychologie à son degré extrême de simplification. Plus n'est besoin de facultés multiples réellement distinctes entre elles : une substance, la chose pensante ; son attribut, la pensée ; entre la substance et son attribut, une distinction de raison.

La pensée ou la conscience de soi a un double caractère : elle est *claire* et *distincte*.

Une connaissance est *claire*, selon Descartes, lorsque son objet est présent sans intermédiaire à la pensée.

Elle est *distincte*, lorsqu'elle me représente

une chose dans sa nature propre, à l'exclusion de tout autre objet 1).

Or, lorsque je me conçois moi-même comme un être capable de se représenter les choses, ma pensée a le double caractère de clarté et de netteté.

Ma pensée est *claire*, car rien n'est aussi immédiatement présent à moi-même que ce que j'aperçois en mon âme.

Ma pensée est *distincte*, car le fait de penser établit une démarcation radicale entre mon âme pensante et les corps étendus. La pensée, en effet, exclut essentiellement l'étendue et les propriétés corollaires de l'étendue, la divisibilité et le mouvement.

L'irréductibilité de caractères entre la pensée, c'est-à-dire l'acte de conscience, et l'étendue se trouve être, pour Descartes et ses disciples, la preuve intrinsèque de l'immatérialité de l'âme.

Cette preuve n'est pas tirée des caractères de la connaissance *intellectuelle*, considérée dans son état de supériorité sur la perception sensible

1) « Claram voco illam perceptionem, quæ menti attendenti præsens et aperta est ; sicut ea clare a nobis videri dicimus, quæ oculo intuenti præsentia, satis fortiter et aperte illum movent. » « Distinctam autem voco illam quæ, cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et præcisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat. » *Princ. Phil.*, 1ª, § 45.

et sur les actes d'imagination, elle sort tout entière des caractères de l'acte *conscient*.

Sous le nom d'acte *conscient*, la psychologie cartésienne entend indifféremment l'acte du sens intime et l'acte de la conscience intellective.

L'immatérialité de l'âme se démontre donc par la prétendue simplicité ou indivisibilité de la sensation et du désir sensible, aussi bien que par les caractères de la connaissance intellective et de la volition supérieure 1).

On comprend, en conséquence, que les psychologues cartésiens, toujours sous l'influence de la même considération, établissent en première ligne la simplicité de l'âme, pour en déduire ensuite sa spiritualité. Chez les scolastiques, au contraire, la simplicité de l'âme n'est qu'un corollaire de son immatérialité.

* * *

Nous venons de voir ce qu'est la pensée. A présent, quel est son contenu ? quelles sont nos pensées et que nous disent-elles sur la réalité ?

En d'autres mots, nous avons assisté à l'ana-

1) Voir Duquesnoy, *La perception des sens ;* P. Janet, *Le matérialisme contemporain*, p. 211. — Cfr. D. Mercier, *Psychologie*, 7e éd., t. I, no 153, t. II, nos 252 sq.

lyse de la pensée, celle-ci étant envisagée au point de vue subjectif ; Descartes va passer au point de vue objectif, ou plutôt critique, pour étudier les relations entre les diverses pensées de l'âme et les objets qu'elles représentent.

Laissons la parole à Descartes lui-même :

« Il faut, dit-il, que je divise toutes mes pensées en certains genres, et que je considère dans lesquels de ces genres il y a proprement de la vérité ou de l'erreur.

» Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée : comme lorsque je me représente un homme, ou une chimère, ou le ciel, ou un ange, ou Dieu même. D'autres, outre cela, ont quelques autres formes comme lorsque je veux, que je crains, que j'affirme ou que je nie, je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit, mais j'ajoute aussi quelque autre chose par cette action à l'idée que j'ai de cette chose-là ; et de ce genre de pensées les unes sont appelées *volontés* ou *affections*, et les autres *jugements*.

» Maintenant, pour ce qui concerne les *idées*, si on les considère seulement en elles-mêmes et qu'on ne les rapporte point à quelque autre chose, elles ne peuvent, à proprement parler, être fausses ; car, soit que j'imagine une chèvre ou une chimère, il n'est pas moins vrai que j'imagine l'une que l'autre.

» Il ne faut pas craindre aussi qu'il se puisse rencontrer de la fausseté dans les *affections* ou *volontés* : car encore que je puisse désirer des choses mauvaises, ou même qui ne furent jamais, toutefois il n'est pas pour cela moins vrai que je les désire.

» Ainsi il ne reste plus que les seuls *jugements*, dans lesquels je dois prendre garde soigneusement de ne me point tromper. Or, la principale erreur et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi sont semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moi.

» Or, entre ces idées, les unes me semblent être nées avec moi, les autres être étrangères et venir de dehors, et les autres être faites et inventées par moi-même. Car, que j'aie la faculté de concevoir ce que c'est qu'on nomme en général une chose, ou une vérité, ou une pensée, il me semble que je ne tiens point cela d'ailleurs que de ma nature propre ; mais si j'ois maintenant quelque bruit, si je vois le soleil, si je sens de la chaleur, jusqu'à cette heure j'ai jugé que ces sentiments procédaient de quelques choses qui existent hors de moi... Or, ce que j'ai principalement à faire en cet endroit est de considérer, touchant les idées qui me semblent venir de quelques objets, qui sont hors de moi, quelles sont les raisons qui m'obligent à les croire semblables à ces objets... Or, tout cela me fait assez connaître que c'est seulement par une aveugle et téméraire impulsion que j'ai cru qu'il y avait des choses hors de moi et différentes de

mon être, qui, par les organes de mes sens, ou par quelque autre moyen que ce puisse être, envoyaient en moi leurs idées ou images et imprimaient leurs ressemblances.

» Mais il se présente une autre voie pour rechercher si, entre les choses dont j'ai en moi les idées, il y en a quelques-unes qui existent hors de moi... » 1)

Le problème critériologique est posé : comment Descartes va-t-il le résoudre ?

Nous présenterons, en la résumant, la suite de son argumentation :

Mes idées, envisagées au point de vue *subjectif*, comme de certaines façons de penser, ne diffèrent pas, dit-il, les unes des autres ; mais au point de vue *objectif*, elles diffèrent entre elles.

D'abord, il y en a une qui me représente moi-même à moi-même ; une autre me représente un Dieu ; d'autres des choses corporelles et inanimées, d'autres des animaux, d'autres des anges et d'autres enfin me représentent des hommes, semblables à moi.

La *réalité objective* que mes idées possèdent demande sa raison suffisante. Or, cette raison ne peut se trouver que dans un être possédant

1) Médit. 3e.

réellement, d'une manière *actuelle*, *formelle ou éminente*, ce qu'il y a de réalité *objective* dans nos idées. Sinon, il faudrait dire qu'il y a dans l'objet de mes idées quelque chose qui vient du néant.

Pour l'objet de l'idée de moi-même, aucune difficulté, attendu que j'ai déjà la connaissance certaine que je suis, moi, chose pensante. Pour les idées des autres hommes, des animaux, des anges, je m'explique sans peine leur formation à l'aide d'éléments empruntés aux idées des choses corporelles et de Dieu, encore que hors de moi il n'y eût point d'autres hommes dans le monde, ni aucuns animaux, ni aucuns anges.

Restent les idées des choses corporelles et l'idée de Dieu.

« Pour ce qui regarde les idées des choses corporelles, je n'y reconnais rien de si grand ni de si excellent qui ne me semble pouvoir venir de moi-même...

» Partant, il ne reste que la seule idée de Dieu, dans laquelle il faut considérer s'il y a quelque chose qui n'ait pu venir de moi-même. Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites. Or, ces avantages sont si

grands et si éminents, que, plus attentivement je les considère et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et, par conséquent, il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant que Dieu existe : car encore que l'idée de la substance soit en moi de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie.

» Et je ne dois pas m'imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière : puisqu'au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même : car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature ? » 1)

1) Médit. 3e.

D'ailleurs, moi-même qui ai cette idée de Dieu, je ne pourrais pas être, en cas qu'il n'y eût point de Dieu.

Je demande, en effet, de qui aurais-je mon existence ?

Peut-être de moi-même, ou de mes parents, ou de quelques autres causes moins parfaites que Dieu ; car on ne peut rien imaginer de plus parfait ni même d'égal à lui.

Or, si j'étais indépendant de tout autre et que je fusse moi-même l'auteur de mon être, je ne douterais d'aucune chose, je ne concevrais point de désirs, et enfin, il ne me manquerait aucune perfection, car je me serais donné moi-même toutes celles dont j'ai en moi quelque idée et ainsi je serais Dieu.

De mes parents ? Ce n'est que déplacer la difficulté.

D'autres causes moins parfaites que Dieu ? Cela ne peut être, car « il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause que dans son effet ».

Donc il faut nécessairement conclure que, de cela seul que j'existe et que l'idée d'un Être souverainement parfait, c'est-à-dire de Dieu, est en moi, l'existence de Dieu est très évidemment démontrée.

Dès lors, il n'y a plus qu'une question à

résoudre : De quelle façon ai-je acquis cette idée ? « Je ne l'ai pas reçue par les sens ; elle n'est pas une pure fiction de mon esprit et, par conséquent, il ne me reste plus autre chose à dire sinon que cette idée est née et produite avec moi, dès lors que j'ai été créé, ainsi que l'est l'idée de moi-même...

» Ce Dieu n'a aucuns défauts ; d'où il est assez évident qu'il ne peut être trompeur, puisque la lumière naturelle nous enseigne que la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut » 1).

Donc la perfection de Dieu nous est une garantie de la vérité de nos jugements sur les choses extérieures ; la seule condition que la certitude exige de nous, c'est que nous nous en tenions à ce qu'il y a de clair et de distinct dans nos idées.

Ainsi, nous sommes fixés sur la double question de la nature et de l'origine de nos idées :

Nous avons deux idées innées « produites avec nous dès lors que nous avons été créés » : l'idée du moi et l'idée de Dieu.

Ces deux idées sont claires et distinctes, c'est-à-dire immédiates et propres.

Au moyen de ces deux idées on s'explique la

1) Médit. 3e.

formation de toutes nos autres idées claires et distinctes.

L'idée de Dieu ne s'explique que grâce à l'action, et dès lors, dépendamment de l'existence d'un Être parfait qui en est l'auteur.

Un Être parfait est incapable de nous tromper.

Donc nos connaissances claires et distinctes ne nous trompent point, mais sont l'expression fidèle de la réalité.

* * *

Résumons, en forme de conclusion générale, les traits principaux de cette première partie de la psychologie cartésienne :

Je suis une substance pensante.

Ma pensée embrasse tous les faits perçus par le sens intime ou la conscience, à savoir, des faits sensibles ou affectifs, des faits volontaires, des faits intellectifs ou des jugements.

Ma nature se révèle par ma pensée : je suis un esprit dont l'attribut est de penser.

La méthode de la psychologie, c'est donc exclusivement le sens intime ou la conscience.

Il n'y a d'ailleurs pas de distinction réelle entre la substance et son attribut, entre mon âme et ma pensée.

Ma pensée prouve la spiritualité ou l'immaté-

rialité de ma nature, car entre les attributs d'une chose pensante et les attributs d'une chose corporelle, il y a incompatibilité. La pensée et l'étendue s'excluent. Les idées claires et distinctes que j'ai de l'une et de l'autre me le font voir.

Si je ne suis qu'un esprit dont toute la nature ou l'essence est de penser, les phénomènes propres au corps, qu'ils appartiennent à la vie végétative ou à la vie animale, échappent à la psychologie et sont exclusivement du domaine de la physique ou plutôt de la mécanique.

Voilà la pensée sous son aspect subjectif : à ce point de vue, toutes nos pensées sont identiques. Mais, au point de vue objectif, elles diffèrent les unes des autres : il en est plusieurs dont l'origine s'explique à l'aide d'éléments empruntés ; il en est d'autres, celle du moi et celle de Dieu, qui sont en moi dès l'origine.

L'idée de Dieu ne peut avoir pour cause que Dieu lui-même.

Donc Dieu existe.

Mais Dieu, Être parfait, ne peut me tromper.

Donc je puis me reposer dans la certitude que mes idées, pourvu que je m'en tienne à celles qui sont claires et distinctes, sont l'expression fidèle de la réalité.

La psychologie de Descartes se relie ainsi, à son point de départ et à son terme final, à la recherche critique de la vérité.

Nous n'avons pas l'intention de nous étendre ici sur la partie critique de la philosophie cartésienne ; c'est à sa psychologie que nous nous attachons. Nous l'avons envisagée sous un premier aspect, en tant qu'elle se donne pour unique objet l'étude de l'âme pensante par la conscience. A ce point de vue, la psychologie de Descartes est spiritualiste à l'excès. Que deviendra-t-elle lorsqu'elle devra considérer l'âme en rapport avec les formes d'activité du corps humain ?

ARTICLE SECOND.

Le mécanicisme appliqué à l'étude de l'homme ou à l'anthropologie.

Lorsque l'on enferme systématiquement la psychologie dans l'étude de l'âme pensante et que l'on fait de la pensée l'attribut distinctif de l'esprit, il est évident que l'étude de l'âme devient par définition l'étude de l'esprit, et que la psychologie est exclusivement spiritualiste.

Mais que dire alors des manifestations de la vie humaine qui ne se confondent pas avec la pensée ? A quel principe attribuer la digestion, les battements du cœur, la circulation du sang, la réception de la lumière, du son dans les organes des sens ; que deviennent de pareils phénomènes ?

Pour Descartes, la réponse n'est pas douteuse.

Du moment qu'un phénomène n'est pas un acte de conscience, il ne relève pas de l'âme qui est esprit, mais du corps.

Or le corps humain, tout comme les autres

corps de la nature, n'est qu'une substance étendue, susceptible de mouvement.

Dès lors, tous les phénomènes qui ne sont pas une pensée consciente attribuable à l'esprit sont des modes de mouvement.

La physiologie et la partie de la psychologie que nous faisons dépendre, avec Aristote, de l'âme, non pas en tant que spirituelle ou subjectivement indépendante du corps, mais en tant que substantiellement unie à l'organisme, forment donc deux chapitres de mécanique.

Descartes le reconnaît expressément.

Il ouvre son traité de l'homme par ces mots :

« Il faut que je vous décrive premièrement le corps à part, puis après l'âme aussi à part, et enfin que je vous montre comment ces deux natures doivent être jointes et unies pour composer des hommes qui nous ressemblent.

» Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre que Dieu forme tout exprès pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible... en sorte qu'elle imite toutes celles de nos fonctions qui peuvent être imaginées procéder de la matière, et ne dépendre que de la disposition des organes. Nous voyons des horloges, des fontaines artificielles, des moulins et autres semblables machines qui, n'étant faites que par des hommes, ne laissent pas d'avoir la force de se mouvoir d'elles-mêmes en

plusieurs diverses façons... Ainsi que vous pouvez avoir vu dans les grottes et les fontaines qui sont aux jardins de nos rois, que la seule force dont l'eau se meut en sortant de sa source est suffisante pour y mouvoir diverses machines, et même pour les y faire jouer de quelques instruments, ou prononcer quelques paroles, selon la diverse disposition des tuyaux qui la conduisent.

» Et, véritablement, l'on peut fort bien comparer les nerfs de la machine que je vous décris aux tuyaux des machines de ces fontaines, ses muscles et ses tendons aux autres divers engins et ressorts qui servent à les mouvoir, ses esprits animaux à l'eau qui les remue, dont le cœur est la source, et dont les concavités du cerveau sont les regards. De plus, la respiration et autres telles actions qui lui sont naturelles et ordinaires, et qui dépendent du cours des esprits, sont comme les mouvements d'une horloge ou d'un moulin, que le cours ordinaire de l'eau peut rendre continus. Les objets extérieurs qui, par leur seule présence, agissent contre les organes de ses sens, et qui par ce moyen la déterminent à se mouvoir en plusieurs diverses façons, selon que les parties de son cerveau sont disposées, sont comme des étrangers qui, entrant dans quelques-unes des grottes de ces fontaines, causent eux-mêmes sans y penser les mouvements qui s'y font en leur présence ; car ils n'y peuvent entrer qu'en marchant sur certains carreaux tellement disposés que, par exemple, s'ils approchent d'une Diane qui se baigne, ils la feront cacher dans

des roseaux ; et s'ils passent plus outre pour la poursuivre, ils feront venir vers eux un Neptune, qui les menacera de son trident ; ou, s'ils vont de quelque autre côté, ils en feront sortir un monstre marin qui leur vomira de l'eau contre la face, ou choses semblables, selon le caprice des ingénieurs qui les ont faites. Et, enfin, quand l'*âme raisonnable* sera en cette machine, elle y aura son siège principal dans le cerveau, et sera là comme le fontainier, qui doit être dans les regards où se vont rendre tous les tuyaux de ces machines, quand il veut exciter, ou empêcher, ou changer en quelque façon leurs mouvements » 1).

Plus loin, Descartes s'exprime à peu près en ces termes :

« Ce mouvement du sang que je viens d'expliquer est autant le résultat nécessaire des parties qu'on peut voir dans le cœur, de la chaleur 2) qu'on peut sentir en y introduisant un doigt, et de la nature du sang que l'on peut vérifier expérimentalement, que le mouvement d'une horloge résulte de la force, de la situation et de la figure de son poids et de ses rouages.

» Les esprits animaux ressemblent à un fluide très

1) *Œuvres de Descartes*, éd. Cousin, IV, pp. 336, 347-349.

2) Descartes se trompe en attribuant à la chaleur, qu'il supposait produite dans le cœur, le mouvement du sang ; ce mouvement est dû, on le sait, aux contractions des parois cardiaques.

subtil ou à une flamme très pure et très vive ; le cœur les engendre continuellement, et ils montent au cerveau qui leur sert en quelque sorte de réservoir. De là ils passent dans les nerfs qui les distribuent dans les muscles, et produisent des contractions ou des relâchements selon leur quantité.

» Je désire que vous considériez après cela que toutes les fonctions que j'ai attribuées à cette machine (le corps humain), comme la digestion des viandes, le battement du cœur et des artères, la nourriture et la croissance des membres, la respiration, la veille et le sommeil ; la réception de la lumière, des sons, des odeurs, des goûts, de la chaleur et de telles autres qualités dans les organes des sens extérieurs ; l'impression de leurs idées dans l'organe du sens commun et de l'imagination, la rétention ou l'empreinte de ces idées dans la mémoire ; les mouvements intérieurs des appétits et des passions, et, enfin, les mouvements extérieurs de tous les membres qui suivent si à propos tant des actions des objets qui se présentent aux sens que des passions et des impressions qui se rencontrent dans la mémoire, qu'ils imitent le plus parfaitement qu'il est possible ceux d'un vrai homme ; je désire, dis-je, que vous considériez que *ces fonctions suivent toutes naturellement en cette machine de la seule disposition de ses organes*, *ni plus ni moins que font les mouvements d'une horloge*, *ou autre automate*, *de celle de ses contre-poids et de ses roues*, en sorte qu'il ne faut point à leur occasion concevoir en elle aucune âme

végétative ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie, que son sang et ses esprits agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés » (1).

Que l'on veuille remarquer le mot de Descartes : *Toutes ces fonctions (vitales ou sensitives) suivent naturellement en cette machine de la seule disposition de ses organes, ni plus ni moins que font les mouvements d'une horloge ou autre automate...*

Il y a une double thèse dans cette affirmation :

D'abord, il n'y a en jeu, dans les fonctions de la vie végétative et de la vie sensitive, que des forces mécaniques.

Ensuite, ces forces ne sont que des causes efficientes : les fonctions suivent de la seule disposition des organes. C'est à peu près le mot de Lucrèce : « Quod natum est, id procreat usum ».

D'ailleurs, ces deux thèses sont expressément affirmées par Descartes.

Dans ses *Principes de philosophie*, il déclare en termes formels que la physique se ramène

(1) *Œuvres de Descartes*, loc. cit.

à la mécanique. Le corps a pour essence l'étendue ; l'étendue explique la figure et le mouvement des corps étendus, et le mouvement, à son tour, rend compte de tous les phénomènes physiques ultérieurs.

« C'est pourquoi, dit-il, il n'existe dans tout l'univers qu'une seule et même matière, et elle n'est connue que par son étendue. Et toutes les propriétés que nous percevons clairement en elle se réduisent à ceci qu'elle est divisible et mobile en ses parties... Toute modification ou la diversité de toutes ses formes dépend du mouvement.

» Car j'affirme ouvertement que je ne connais d'autre matière des choses corporelles que celle qui est de toute manière divisible, figurable et mobile, et que les géomètres appellent quantité et prennent pour objet de leurs démonstrations ; que je ne considère en elle que ces divisions, ces figures et ces mouvements ; que je n'admets comme vrai que ce qui découle avec évidence de ces notions communes de la vérité desquelles nous ne pouvons douter. Et parce que, ainsi, tous les phénomènes de la nature peuvent s'expliquer, comme nous le verrons dans la suite, je pense qu'on ne doit admettre aucun autre principe ni en désirer d'autres. »

Quant à la cause du mouvement, elle est double : l'une universelle et primordiale, la cause générale de la somme de tous les mouvements

qui sont dans le monde, l'autre particulière, en vertu de laquelle les différentes parties de la matière acquièrent un mouvement que d'abord elles n'avaient pas.

La cause générale de tous les mouvements, il paraît manifeste à Descartes que ce ne peut être que Dieu, car pour créer le mouvement, il fallait, dit-il, franchir la distance entre le néant et l'être ; or, pour cela, il fallait une puissance infinie 1). Mais il appartient à un Dieu immuable d'agir immuablement. Donc Dieu doit conserver le mouvement qu'il a créé et, par conséquent, la quantité de mouvement de l'univers est invariable.

Descartes proscrit de l'étude de la nature, avec la même netteté, la recherche des causes finales.

L'œuvre de Dieu est bien trop grande, dit-il, pour que nous puissions la comprendre ; il y aurait donc présomption de notre part à vouloir déterminer les fins que le Créateur s'est proposées :

« Prenons garde d'avoir une trop haute estime de nous-mêmes... Ce qui arriverait surtout si nous croyions pouvoir comprendre, par la puissance de

1) Cfr. *Lettres de M. Clerselier,* lettre 125.

notre esprit, les fins que Dieu s'est proposées en créant l'univers.

» Ainsi, enfin, nous ne puiserons jamais aucuns motifs relativement aux choses naturelles, dans la fin que Dieu ou la nature s'est proposée en les créant, parce que nous ne devons pas avoir la prétention de pénétrer les desseins de Dieu ; mais, si nous le considérons comme la fin de toutes choses, nous verrons ce que, au moyen de la lumière naturelle qu'il a mise en nous, nous devons conclure de ses attributs propres dont il a exigé de nous une certaine connaissance, relativement à ses effets qui tombent sous nos sens. »

L'interprétation mécaniciste des phénomènes de la vie végétative comme de ceux de la vie sensitive, en tant qu'ils ne s'identifient pas avec la pensée, était donc une conséquence logique des principes généraux de Descartes dans l'interprétation de la nature.

De là se dégage le caractère le plus saillant de toute la psychologie cartésienne : *l'opposition qu'elle crée entre l'âme et le corps.*



Descartes, nous l'avons dit, est avant tout géomètre, esprit *simpliste* et *déductif.* Étudiant l'âme, il ramène toute son activité à la pensée, et sa nature à son aptitude à penser. Étudiant

les corps, y compris le corps humain, il ramène toutes leurs propriétés à l'étendue, toute leur activité au mouvement.

Or, il est de l'essence de la pensée d'exclure l'étendue et le mouvement ; il est de l'essence du mouvement et de l'étendue de n'avoir rien de commun avec la pensée.

Que devient donc l'union de l'âme et du corps ?

Car enfin, cela n'est pas douteux, il y a un corps que, à la différence des autres corps étrangers pour moi, je considère comme *mien ;* il n'est pas douteux que mon âme peut agir et pâtir avec mon corps 1) : comment expliquer ces faits indiscutables ?

1) « Il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus expressément ni plus sensiblement, dit Descartes lui-même, sinon que j'ai un corps qui est mal disposé quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger ou de boire quand j'ai les sentiments de la faim ou de la soif, etc. Et partant je ne dois aucunement douter qu'il y ait en cela quelque vérité.

» La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui. Car, si cela n'était, lorsque mon corps est blessé je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense ; mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans

« Cette question, dit Descartes à Madame Élisabeth, princesse palatine, me semble être celle qu'on peut me demander avec le plus de raison, en suite des écrits que j'ai publiés. Car, ajoute-t-il, y ayant deux choses en l'âme humaine, desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre, qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui ; je n'ai quasi rien dit de cette dernière et me suis seulement étudié à faire bien entendre la première, à cause que mon principal dessein était de prouver la distinction qui est entre l'âme et le corps : à quoi celle-ci seulement a pu servir, et l'autre y aurait été nuisible. »

Descartes en fait donc l'aveu, il n'a considéré la psychologie humaine que sous un seul aspect ; il a converti l'anthropologie en psychologie.

Là est le vice essentiel de sa méthode.

Il a, en effet, accusé la distinction de l'âme d'avec le corps jusqu'à établir entre les deux une opposition ; il a relégué l'âme dans une

son vaisseau ; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connaîtrais simplement cela, même sans en être averti par des sentiments confus de faim et de soif : car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps. » Méd. 6e.

portion minime de la substance cérébrale, se contentant de la mettre là en rapport avec les esprits animaux, pour y recevoir, par leur moyen, des informations sur ce qui se passe dans le corps et pour transmettre par leur entremise des commandements aux nerfs et aux muscles, et diriger ainsi les mouvements de l'organisme.

Mais autant s'affirme l'opposition entre l'âme et le corps, autant s'évanouit la possibilité naturelle de leur union.

Or, pour l'heure, c'est de l'union de l'âme avec le corps que la princesse palatine s'obstine à entretenir son éminent correspondant.

« Mais pour ce que Votre Altesse voit si clair, lui écrit Descartes, qu'on ne lui peut dissimuler aucune chose, je tâcherai ici d'expliquer la façon dont je conçois l'union de l'âme avec le corps et comment elle a la force de le mouvoir. »

L'explication de Descartes nous semble pouvoir être ainsi résumée : Toutes nos connaissances dérivent de certaines notions primitives que la nature nous a données pour connaître les choses. Ces notions primitives sont sincères; elles ne peuvent nous tromper. Lorsque nous nous trompons, c'est que nous ne les distinguons pas ou que nous les appliquons à des choses auxquelles elles n'appartiennent pas.

Dès lors, voulons-nous nous faire une idée juste de l'union de l'âme avec le corps ? Il nous faut rechercher quelle est la notion primitive que nous possédons naturellement sur « le corps et l'âme ensemble ».

Nous avons, selon Descartes, diverses catégories de notions primitives; quelques-unes sont générales, elles conviennent à tout, telles sont, par exemple, les idées de l'être, du nombre, de la durée ; nous avons pour le corps en particulier la notion de l'extension, pour l'âme seule, celle de la pensée ; enfin, pour l'âme et le corps ensemble nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force que l'âme a de mouvoir le corps et le corps d'agir sur l'âme.

Or, ces notions de l'union de l'âme et du corps, d'une force par laquelle l'âme agit sur le corps et le corps sur l'âme, comment se révèlent-elles à la conscience ?

Nous avons l'habitude d'attribuer à des qualités prétendument réelles des corps, telles que la pesanteur et la chaleur, le pouvoir d'agir sur d'autres corps. Or, lorsque nous nous représentons la pesanteur comme une force capable de mouvoir le corps dans lequel elle est, vers le centre de la terre, nous n'avons pas de peine à concevoir comment cette force meut le corps,

ni comment elle lui est jointe, et nous ne pensons point que cela se fasse par un attachement ou attouchement réel d'une superficie contre une autre. Ce n'est pas à la pesanteur que s'applique la notion d'une pareille action. Car la pesanteur, on le montrera en physique, n'est pas une qualité réellement distincte du corps. C'est donc pour concevoir la façon dont l'âme meut le corps que cette notion particulière nous a été donnée par l'auteur de notre nature, et, par conséquent, cette notion doit nous fournir la solution du problème anthropologique de l'union de l'âme et du corps.

Le langage de Descartes nous semble n'avoir pas ici sa clarté habituelle. Nous voulons mettre sous les yeux du lecteur le passage entier, bien qu'un peu long, dont nous avons cherché à reproduire la pensée :

« Premièrement, je considère qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances ; et il n'y a que fort peu de telles notions : car après les plus générales de l'être, du nombre, de la durée, qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n'avons pour le corps en particulier que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement ; et pour l'âme seule, nous n'avons que celle de la

pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement, et les inclinations de la volonté ; enfin pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions. Je considère aussi que toute la science des hommes ne consiste qu'à bien distinguer ces notions, et à n'attribuer chacune d'elles qu'aux choses auxquelles elles appartiennent : car lorsque nous voulons expliquer quelque difficulté par le moyen d'une notion qui ne lui appartient pas, nous ne pouvons manquer de nous méprendre ; comme aussi lorsque nous voulons expliquer une de ces notions par une autre : car étant primitives, chacune d'elles ne peut être entendue que par elle-même. Et d'autant que l'usage des sens nous a rendu les notions de l'extension, des figures et des mouvements, beaucoup plus familières que les autres : la principale cause de nos erreurs est en ce que nous voulons ordinairement nous servir de ces notions, pour expliquer les choses à quoi elles n'appartiennent pas ; comme lorsqu'on se veut servir de l'imagination pour concevoir la nature de l'âme, ou bien lorsqu'on veut concevoir la façon dont l'âme meut le corps, par celle dont un corps est mû par un autre corps. C'est pourquoi, puisque dans les méditations que Votre Altesse a daigné lire, j'ai tâché de faire concevoir les notions qui appartiennent à l'âme seule, les distinguant de celles qui appartiennent au corps seul ; la première

chose, que je dois expliquer ensuite, est la façon de concevoir celles qui appartiennent à l'union de l'âme avec le corps, sans celles qui appartiennent au corps seul, ou à l'âme seule. A quoi il me semble que peut servir ce que j'ai écrit à la fin de ma réponse aux six objections; car nous ne pouvons chercher ces notions simples ailleurs qu'en notre âme, qui les a toutes en soi par sa nature, mais qui ne les distingue pas toujours assez les unes des autres, ou bien ne les attribue pas aux objets auxquels on doit les attribuer. Ainsi je crois que nous avons ci-devant confondu la notion de la force dont l'âme agit dans le corps, avec celle dont un corps agit dans un autre ; et que nous avons attribué l'une et l'autre, non pas à l'âme, car nous ne la connaissons pas encore, mais aux diverses qualités des corps, comme à la pesanteur, à la chaleur et aux autres, que nous avons imaginé être réelles, c'est-à-dire, avoir une existence distincte de celle du corps, et par conséquent être des substances, bien que nous les ayons nommées des qualités. Et nous nous sommes servi pour les concevoir, tantôt des notions qui sont en nous pour connaître le corps, et tantôt de celles qui y sont pour connaître l'âme, selon que ce que nous leur avons attribué a été matériel ou immatériel. Par exemple, en supposant que la pesanteur est une qualité réelle, dont nous n'avons point d'autre connaissance, sinon qu'elle a la force de mouvoir le corps dans lequel elle est vers le centre de la terre, nous n'avons pas de peine à concevoir comment elle meut ce corps, ni comment elle lui est

jointe ; et nous ne pensons point que cela se fasse par un attachement ou attouchement réel d'une superficie contre une autre, car nous expérimentons en nous-mêmes, que nous avons une notion particulière pour concevoir cela ; et je crois que nous usons mal de cette notion, en l'appliquant à la pesanteur, qui n'est rien de réellement distingué du corps, comme j'espère montrer en la physique, mais qu'elle nous a été donnée pour concevoir la façon dont l'âme meut le corps » 1).

Descartes termine son essai d'explication par ces mots : « Je serais trop présomptueux, si j'osais penser que ma réponse doive entièrement satisfaire Votre Altesse. »

En effet, Son Altesse réplique qu'elle n'est pas satisfaite, elle demande des éclaircissements sur deux points : d'abord sur la distinction des trois sortes d'idées primitives servant respectivement à connaître l'âme seule, le corps seul et l'union entre l'âme et le corps ; ensuite, sur l'emploi de la comparaison de la pesanteur, pour faire mieux concevoir l'action de l'âme sur le corps.

Sur le premier point, Descartes répond qu'il « remarque une grande différence entre ces trois

1) *Lettres de M. Descartes,* t. I, lettre 29, Édit. Cousin 1825, t. IX, pp. 125 et suiv.

sortes de notions, en ce que l'âme ne se conçoit que par l'entendement pur ; le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination ; et enfin les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination ; mais elles se connaissent très clairement par les sens : d'où vient que ceux qui ne philosophent jamais, et qui ne se servent que de leurs sens, ne doutent point que l'âme ne meuve le corps, et que le corps n'agisse sur l'âme, mais ils considèrent l'un et l'autre comme une seule chose, c'est-à-dire, ils conçoivent leur union ; car concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule. Et les pensées métaphysiques, qui exercent l'entendement pur, servent à nous rendre la notion de l'âme familière ; et l'étude des mathématiques, qui exerce principalement l'imagination en la considération des figures et des mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes. Et enfin c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on

apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps. »

Toutefois le philosophe ajoute ingénument que l'union de l'âme et du corps est au fond inconcevable ; ce qui réduit à néant toutes les tentatives d'explication qui ont précédé : « Il ne me semble pas, dit-il, que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction d'entre l'âme et le corps, et leur union ; à cause qu'il faut pour cela les concevoir comme une seule chose et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie. »

Sur le second point, l'explication de Descartes est telle qu'elle va jusqu'à attribuer à l'âme une certaine extension, ce qui aboutit à la matérialisation de l'âme et renverse les thèses fondamentales de psychologie affirmées jusqu'à présent sur l'incompatibilité de la pensée et de l'étendue, de l'esprit et de la matière.

« Puisque Votre Altesse remarque, conclut Descartes, qu'il est plus facile d'attribuer de la matière et de l'extension à l'âme, que de lui attribuer la capacité de mouvoir un corps, et d'en être mue, sans avoir de matière ; je la supplie de vouloir librement attribuer cette matière et cette extension à l'âme, car cela n'est autre chose que la concevoir unie au corps ; et après avoir bien conçu cela, et l'avoir éprouvé en

soi-même, il lui sera aisé de considérer, que la matière qu'elle aura attribuée à cette pensée, n'est pas la pensée même, et que l'extension de cette matière est d'autre nature que l'extension de cette pensée ; en ce que la première est déterminée à certain lieu, duquel elle exclut toute autre extension de corps, ce que ne fait pas la deuxième ; et ainsi Votre Altesse ne laissera pas de revenir aisément à la distinction de l'âme et du corps, nonobstant qu'elle ait conçu leur union » 1).

Sur quoi, Descartes se dérobe s'excusant de devoir se rendre à Utrecht, où il est cité par le magistrat à l'effet de s'expliquer sur « ce qu'il a écrit d'un de leurs ministres » ; « cela me contraint de finir ici, dit-il, pour aller consulter les moyens de me tirer le plus tôt que je pourrai de ces chicaneries ».

Le problème anthropologique reste donc sans solution. Les efforts tentés vainement par Descartes pour le résoudre n'ont abouti qu'à mettre mieux en lumière son insolubilité. Ce problème est insoluble, parce qu'il a été mal posé. L'homme n'est pas un assemblage de deux substances dont l'une serait l'âme pensante et l'autre un corps étendu, il forme *une seule substance composée.*

1) *Lettres de M. Descartes*, t. I, lettre 30, Édit. Cousin, t. IX, p. 127.

CHAPITRE II.

L'évolution de la psychologie cartésienne.

Nous avons vu la psychologie de Descartes aboutir à un conflit irréductible.

Ce conflit devait surgir, par la force des choses, de l'opposition créée entre l'âme, réduite à n'être plus qu'une substance inétendue, exclusivement faite pour penser, et le corps dont on avait fait une substance étendue, douée exclusivement de mouvements mécaniques.

Nous allons voir se poursuivre, dans des directions différentes, à travers les XVIIe et XVIIIe siècles, le *spiritualisme exclusif* et le *mécanicisme* du grand novateur français, jusqu'au jour où les divers courants convergeront et par leur fusionnement donneront naissance à la psychologie contemporaine.

Le courant issu du *spiritualisme* cartésien se bifurquera dès l'origine et produira, d'une part, l'occasionnalisme et l'ontologisme de Male-

branche et le *panthéisme* de Spinoza, d'autre part, l'*idéalisme*.

Le courant issu du *mécanicisme* s'élargira, sous la double influence de la philosophie et de la science, et imprégnera de positivisme l'idéalisme contemporain.

ARTICLE PREMIER.

L'évolution du spiritualisme cartésien.

PREMIÈRE SECTION.

L'occasionnalisme, le spinozisme, l'ontologisme.

La psychologie de Descartes contenait en germe la philosophie occasionnaliste et ontologiste de Malebranche.

Il est impossible, avait dit Descartes, de concevoir une action *réelle* de l'âme sur le corps ou du corps sur l'âme, car les deux substances ont des propriétés opposées qui rendent incompréhensible leur interaction : n'est-il pas naturel dès lors, de nier cette action et de soutenir que, lorsque nous avons le sentiment d'exercer un empire sur nos organes, l'action produite a Dieu pour auteur et, lorsque nous croyons subir dans l'âme l'influence des esprits animaux, c'est de Dieu que l'influence émane ? Les volitions de l'âme deviennent ainsi l'*occasion* d'une action causale de Dieu sur le corps ; les mouvements

des esprits animaux deviennent l'*occasion* d'une action de Dieu sur l'âme ; mais l'âme et le corps n'ont plus de causalité effective.

Or, nulle part le sentiment de l'action n'est plus intense que dans le commerce entre l'âme et le corps. Si donc, même là, le sentiment de l'action est illusoire, il semble permis de conclure que toute action des êtres créés n'est qu'apparente et que la causalité effective est exclusivement l'œuvre du Créateur.

Que serait en réalité l'action d'un agent créé sur un patient, d'un moteur sur un mobile ? Vous accordez au moteur une substantialité propre, vous accordez au mobile une substantialité propre : comment voulez-vous que la première substance agisse effectivement sur la seconde ?

Imaginerez-vous une entité qui descende de l'agent dans le patient ? Évidemment non ; car pendant le passage d'un terme à l'autre, où résiderait cette entité ? Existerait-elle pour son compte, à l'état de substance ? Ou existerait-elle à l'état d'accident, inhérente à une substance intermédiaire ? Dans les deux cas, la difficulté reste entière, car il faudrait alors rendre compte de la possibilité d'une action réelle de cette substance *intermédiaire* sur le patient, tout

comme il fallait originairement rendre compte de la réalité de l'action du *premier* agent sur un patient substantiellement distinct de lui.

Il n'y a à ce problème troublant qu'une réponse, dira Malebranche ; elle consiste à considérer les êtres créés comme *présents* les uns aux autres, mais sans leur reconnaître une réciprocité réelle d'action ; leur apparente activité est l'œuvre de Dieu seul, à l'*occasion* de leur mutuelle présence.

Mieux encore, dira à son tour Spinoza, supprimons la distinction substantielle des êtres ; tenons qu'il n'y a qu'*une seule substance*, douée de pensée et d'étendue, de pensée pour expliquer les actions dont l'âme a conscience, d'étendue pour expliquer les mouvements corporels ; du coup, le problème de la communication causale sera supprimé.

Est-il supprimé ? C'est une question.

Mais il importe peu; il nous suffit pour l'heure de constater que la psychologie exclusiviste de Descartes portait dans ses flancs l'occasionnalisme de Malebranche et le panthéisme de Spinoza.

* * *

Sous l'influence du même spiritualisme outrancier du novateur français, l'ontologisme devait

naître et à son tour favoriser l'éclosion du panthéisme.

Nous sommes en ce moment sur le terrain de l'idéologie et de la critique.

D'où viennent à l'âme ses idées d'étendue, de figure, de mouvements corporels ?

De l'âme elle-même ? Mais les attributs de l'âme sont diamétralement opposés à ceux du corps et ne peuvent donc en fournir l'idée.

Du corps ? Mais le corps est indépendant de l'âme ; que pourrait-il avoir de commun avec elle ?

Reste Dieu, le suprême refuge de l'idéologie aux abois. Les notions d'étendue, de figure, de mouvement, ont leur objet en Dieu, source éminente de toute réalité créée et là, en Dieu, la raison humaine les aperçoit.

Dieu seul explique donc l'*origine* de nos connaissances intellectuelles.

Seul aussi il explique leur *certitude*.

Nous savons déjà que, pour Descartes, la certitude de l'existence de Dieu se trouve enveloppée dans la notion que nous avons de l'Être parfait. Il faut donc que, sous une forme ou sous une autre, Descartes accorde à l'intelligence l'intuition de l'Être suprême.

Au surplus, si l'âme n'est pas en relation directe avec les êtres corporels et que, en elle-

même, elle ne trouve aucun vestige d'une action venant d'eux sur elle, la certitude d'expérience externe ne peut avoir son fondement qu'en Dieu.

Donc, sous leur double aspect, idéologique et critique, l'existence et la nature de nos idées du monde corporel mènent logiquement à l'affirmation d'une intuition immédiate de l'Infini.

Ajoutez à cela que, à l'époque où Descartes écrivait son *Discours de la Méthode* et ses *Méditations*, la théorie idéologique de l'École sur l'abstraction intellectuelle était faussée, et que, par suite, les caractères de nécessité, d'universalité, d'éternité de l'objet de la pensée pouvaient être aisément confondus avec les attributs divins. En reconnaissant à la Vérité, à la Bonté, à la Beauté leurs caractères métaphysiques, on s'imagina entrevoir les idées divines elles-mêmes et plonger directement dans le sein de l'Absolu.

L'*ontologisme* était né, traçant et aplanissant la voie au *panthéisme*.

DEUXIÈME SECTION.

L'idéalisme.

§ 1. — *La genèse de l'idéalisme.*

La psychologie de Descartes s'est développée dans une seconde direction, chez Locke, Ber-

keley, Hume, Kant et elle a engendré la tendance idéaliste dont est profondément imprégnée la psychologie contemporaine.

Sous le nom d'*idéalisme* nous entendons la négation de la cognoscibilité de tout ce qui n'est pas l'idée, ou, sous forme positive, l'affirmation de l'incognoscibilité de tout ce qui n'est pas l'idée.

Descartes est le père de l'idéalisme.

Il importe cependant de préciser. L'idéalisme de Descartes n'était pas universel, il se limitait aux choses corporelles. La réalité de l'âme pensante, objet de la conscience ; l'existence de l'Être parfait, principe immédiat de l'idée du parfait, étaient mises hors de cause ; c'est la réalité de la nature corporelle qui se trouvait en question.

En effet, se disait Descartes, les corps, pour être perceptibles par l'âme, devraient pouvoir agir sur elle ; de la nature de l'action reçue, l'âme inférerait alors la nature de l'agent qui l'impressionne : mais le moyen pour un corps, qui n'est susceptible que de mouvements et de figures, d'agir sur un esprit, dont tout le pouvoir est de penser ?

Supposé d'ailleurs que cette action fût possible, de quoi servirait-elle ? Car enfin, le corps, tel qu'il est dans la nature, possède de l'étendue,

une figure, du mouvement, rien d'autre. Or, nos représentations et sensations corporelles sont des notions de couleur, de son, des affections de plaisir ou de peine : qu'y a-t-il de commun entre le premier et les secondes ?

Notre âme est une harpe dont la nature a savamment tendu les cordes ; lorsque l'air extérieur les frappe, ou que le doigt de l'artiste les pince, elles vibrent et rendent des sons harmonieux : dira-t-on que le souffle de l'air ou le doigt de l'artiste sont harmonieux ? Évidemment non.

De même, les mouvements des esprits animaux, sorte de prolongement de mouvements extérieurs, sont pour l'âme des causes occasionnelles qui l'excitent à penser ; mais les pensées elles-mêmes, « les idées de la douleur, des couleurs, des sons et de toutes les choses semblables », terme du sens intime ou de la conscience, sont l'œuvre exclusive de l'âme 1).

1) « Quiconque a bien compris jusqu'où s'étendent nos sens, et ce que ce peut être précisément qui est porté par eux jusqu'à la faculté que nous avons de penser, doit avouer au contraire qu'aucunes idées des choses ne nous sont représentées par eux telles que nous les formons par la pensée ; en sorte qu'il n'y a rien dans nos idées qui ne soit naturel à l'esprit, ou à la faculté qu'il a de penser : si seulement on excepte certaines circonstances qui n'appartiennent qu'à l'expérience. Par exemple, c'est

Il doit bien y avoir pour Descartes *quelque chose hors de nous*, un je ne sais quoi qui éveille la puissance de l'âme et la fait passer à l'acte de connaissance, ce que Kant appellera un *noumène*, une *chose en soi ;* mais puisqu'il est admis que le corps n'a pas d'action réelle sur l'âme pensante, qu'il n'y a pas plus de ressemblance entre nos représentations et le mouvement qui les pro-

la seule expérience qui fait que nous jugeons que telles ou telles idées, que nous avons maintenant présentes à l'esprit, se rapportent à quelques choses qui sont hors de nous ; non pas, à la vérité, que ces choses les aient transmises en notre esprit par les organes des sens telles que nous les sentons, mais parce qu'elles ont transmis quelque chose qui a donné occasion à notre esprit, par la faculté naturelle qu'il en a, de les former en ce temps-là plutôt qu'en un autre. Car, comme notre auteur même assure dans l'*article dix-neuvième,* conformément à ce qu'il a appris de mes Principes, rien ne peut venir des objets extérieurs jusqu'à notre âme, par l'entremise des sens, que quelques mouvements corporels : mais ni ces mouvements mêmes, ni les figures qui en proviennent, ne sont jamais conçus par nous tels qu'ils sont dans les organes des sens, comme j'ai amplement expliqué dans la Dioptrique ; d'où il suit que même les idées du mouvement et des figures sont naturellement en nous. Et, à plus forte raison, les idées de la douleur, des couleurs, des sons, et de toutes les choses semblables, nous doivent-elles être naturelles, afin que notre esprit, à l'occasion de certains mouvements corporels avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, se les puisse représenter. » DESCARTES, *Lettres. Remarques sur un certain placard, imprimé aux Pays-Bas vers la fin de l'année 1647.* Œuvres de DESCARTES, éd. Cousin, t. X, pp. 94-96.

voque, qu'il n'y en a entre l'harmonie d'un instrument de musique et l'air ou le doigt qui le font vibrer, il est logique de conclure que nous ne connaissons que nos idées. Cette conclusion est la définition même de l'idéalisme.

*
* *

On aurait pu croire un instant que l'empirisme de Locke dût marquer une réaction contre l'idéalisme cartésien. Locke, en effet, prit à partie les idées innées de Descartes, mais il le fit maladroitement ; les arguments du philosophe anglais portaient à faux ; ils visaient les idées innées considérées comme connaissances *actuelles*. Or, Descartes n'avait pas soutenu l'innéité de nos idées *actuelles*, mais l'innéité du *pouvoir* de les former sans le concours effectif d'aucune activité étrangère à l'âme. Il en résulte que les efforts de Locke pour revendiquer la part de l'expérience sensible dans la formation de nos connaissances, devaient tourner contre l'intention de leur auteur et ils ont en effet confirmé plutôt qu'infirmé les positions de l'idéalisme cartésien.

Au reste, sur la thèse de l'incognoscibilité des substances, il n'y a pas entre Locke et Descartes de différence essentielle.

D'après l'*Essai sur l'entendement humain*, nous avons deux sources d'idées, la *sensation* et la *réflexion ;* la première nous fait connaître les qualités sensibles, la seconde les opérations de l'âme ; or, toute l'activité de l'esprit se borne à établir entre les idées simples puisées à ces deux sources, des relations d'identité ou de diversité, de convenance ou de disconvenance ; l'entendement humain ne va pas au delà de la perception et de l'arrangement de ces accidents. « Les idées spécifiques que nous avons des substances corporelles ne sont autre chose qu'une collection d'un certain nombre d'idées simples, considérées comme unies en un seul sujet » 1).

Locke renchérit même sur l'idéalisme cartésien. Descartes, en effet, n'avait pas songé à mettre en question la substantialité du moi pensant. Pour le philosophe anglais, la réalité substantielle de l'esprit est précaire comme l'est celle des substances corporelles ; car, écrit-il, « en considérant les idées de penser, de vouloir, ou de pouvoir exciter ou arrêter le mouvement des corps, comme inhérentes à une certaine substance, nous avons l'idée d'un esprit imma-

1) LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, chap. 23, § 15.

tériel ». Or, nous n'avons aucune notion distincte de ce qu'est la substance corporelle ni de ce qu'est la substance spirituelle. « Dans l'une et l'autre de ces choses, l'idée de *substance* est également obscure, ou plutôt n'est rien du tout à notre égard puisqu'elle n'est qu'*un je ne sais quoi, que nous supposons être le soutien de ces idées que nous nommons accidents* » 1).

*
* *

Locke avait donc réduit la psychologie à ces termes : Les qualités sensibles des corps et les opérations de l'âme sont représentées par des idées, les unes simples, les autres composées, entre lesquelles l'entendement établit des relations ; à la base des unes et des autres il place un soutien inconnu qu'il appelle substance, matière ou esprit.

Ce soutien inconnu de qualités corporelles est superflu pour Berkeley : le philosophe irlandais supprime la substance des corps et ne laisse subsister que l'esprit. On peut nier les prémisses de son raisonnement, mais, posé la thèse initiale de l'idéalisme de Descartes et de Locke, on ne peut contester la rigueur de sa

1) Locke, *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. 23, § 15.

déduction. « Les qualités sensibles, dit-il, sont la couleur, la figure, le mouvement, l'odeur, la saveur, etc..., c'est-à-dire les idées que le sens perçoit. Or, il est contradictoire de placer l'existence d'une idée dans une chose qui n'est pas actuellement douée de perfection, car *avoir une idée et percevoir* c'est tout un. Donc le sujet dans lequel existent la couleur, la figure et les autres qualités sensibles, doit les connaître ; d'où il appert à l'évidence qu'il ne peut exister une substance *non-pensante.* Donc, enfin, la *matière* ou substance corporelle n'existe pas ; seule la substance pensante et partant spirituelle peut exister » 1).

* * *

Hume est plus radical encore ; il ne reconnaît plus de substance d'aucun genre, il va jusqu'à supprimer ce « soutien inconnu des idées », que l'on appelle âme ou esprit, et entend faire de la « psychologie sans âme ».

Ce que Locke appelle « idées » prend chez Hume le nom d'*impressions.* Le critique écossais entend par là les divers états de conscience ;

1) Berkeley, *The principles of human knowledge,* by Collyns Simon, pp. 33, 34 et 40. London, Rontledge, 1893.

il appelle impressions sensitives, « impressions de sensation », les sensations ou perceptions, et impressions réfléchies, « impressions de réflexion », les inclinations ou volitions, les affections ou émotions. Quant aux *idées*, elles sont pour lui des reproductions affaiblies d'impressions ou des souvenirs d'idées antérieures 1).

Les impressions et les idées ont des propriétés attractives, en vertu desquelles il s'établit entre elles des liens d'association, sans qu'il faille imaginer à cet effet un pouvoir actif qui serait distinct d'elles.

1) « Je serais bien désireux de demander aux philosophes, dit Hume, si leur idée de *substance* dérive d'impressions de la sensation ou d'impressions de la réflexion ? Si elle nous est transmise par nos sens, je demanderai par lequel et de quelle manière ? Si elle est perçue par les yeux, ce doit être une couleur ; un son, si c'est par l'oreille ; une saveur, si c'est par le palais ; et ainsi des autres sens. Mais personne, je le suppose, n'affirmera que la substance soit une couleur, ou un son ou bien une saveur. L'idée de substance doit donc être dérivée d'une impression de la réflexion, si elle existe réellement. Mais les impressions de la réflexion se résolvent en passions et émotions ; et aucune passion ou émotion ne peut représenter une substance. Nous n'avons donc pas une idée de substance distincte de celle d'une collection de qualités particulières, et nous n'attachons pas à ce mot d'autre signification lorsque nous l'employons dans nos discours et dans nos raisonnements. » HUME, *Traité de la Nature humaine*, 1re partie, section 6.

La mission de la psychologie est d'étudier l'organisation progressive des impressions et des idées, et les lois suivant lesquelles elles doivent s'associer pour former les synthèses dont le total s'appelle âme consciente ou esprit.

* * *

Dans la psychologie de Hume, l'idéalisme est universel : tout ce qui n'est pas l'idée est inconnaissable. Néanmoins pour Hume, comme pour ses prédécesseurs, l'idéalisme demeure un *fait* ; chez Kant il devient la *loi* constitutive de l'esprit humain.

Hume est arrivé à l'idéalisme par voie d'*induction*, Kant y arrive par voie de *déduction*.

On se souvient que Descartes n'avait voulu voir dans les mouvements corporels qu'une cause excitatrice de l'activité de l'âme, tandis qu'il avait reconnu à l'âme un pouvoir naturel à même de rendre compte des caractères distinctifs de la pensée ; Kant reprit à la source cette idée du rôle essentiel du *sujet-âme* dans la production de la connaissance.

A l'occasion des impressions passives de la sensibilité, le sujet pensant a, dit-il, son mode propre de réaction ; aux *data* de l'expérience il applique ses éléments formels (intuitions, caté-

gories, idées) et de la synthèse de ces formes *a priori* avec les impressions sensibles résulte le caractère spécial des actes cognitifs. Les notions de substance et de cause sont le fruit de pareilles synthèses des catégories de l'entendement avec les phénomènes : elles sont donc des « fabricamenta mentis », des *objets fictifs* dont nous ne pouvons affirmer la réalité objective. — Si les noumènes, même corporels, nous échappent, à plus forte raison les substances spirituelles et la réalité de l'Être divin sont transcendantes, en dehors des prises de la connaissance humaine.

Voilà donc l'idéalisme établi inductivement et déductivement, par voie d'analyse et par voie de synthèse : il est le fait et la loi de la connaissance humaine.

Il régnera désormais en maître dans les écoles de philosophie. Il s'appellera phénoménisme en France, agnosticisme en Angleterre et aux États-Unis, mais sous ces noms divers il n'y a au fond qu'une même doctrine négative sur l'incapacité foncière de l'esprit humain à dépasser ses idées subjectives.

L'idéalisme n'est pas, aux yeux de ses partisans, un système quelconque de philosophie, égal ou supérieur à beaucoup d'autres,

c'est la conquête suprême de la pensée. Nombre de nos contemporains se persuadent que Kant a posé les colonnes d'Hercule de l'esprit humain. Aussi la métaphysique, le dernier mot de la philosophie, a-t-elle perdu pour eux sa signification native. Elle ne désigne plus la science de ce qui, soit négativement soit positivement, dépasse l'expérience, mais la science des limites de l'intelligence humaine, selon ce mot du philosophe de Kœnigsberg : « Le principal, peut-être l'unique usage de la philosophie de la raison pure est, après tout, purement négatif : car il sert, non pas d'instrument pour enrichir la connaissance, mais comme discipline pour en déterminer les limites ; au lieu de découvrir des vérités, il se borne modestement à prévenir nos erreurs. »

§ 2. — *La genèse du caractère positiviste de l'idéalisme.*

Nous venons d'assister à la genèse de l'idéalisme contemporain. Il se résume, nous l'avons vu, dans l'affirmation que l'âme tire d'elle-même ses pensées sur les choses corporelles, à l'occasion des mouvements des esprits animaux (Descartes) ; à l'affirmation que l'âme ne connaît que des idées simples et des collections d'idées

simples tirées les unes de la sensation, les autres de la réflexion (Locke) ; à l'affirmation que toutes les connaissances de l'âme et l'âme elle-même résultent d'associations d'éléments psychologiques, sortes d'atomes de la chimie psychologique, suivant les affinités attractives de la ressemblance, de la coexistence et de la succession (Hume) ; enfin, à la négation de la cognoscibilité de ce qui dépasse le phénomène (Kant).

L'idéalisme ainsi entendu est-il matérialiste ou spiritualiste ?

Il n'est nécessairement ni l'un ni l'autre.

Chez Descartes, l'idéalisme était évidemment spiritualiste ; il n'était pas matérialiste chez Locke, attendu que celui-ci distinguait deux sources de connaissances, la sensation et la réflexion, et l'esprit. Il était spiritualiste à l'excès chez Berkeley. Enfin il n'était point matérialiste chez Kant, attendu que le kantisme a inauguré un mouvement de réaction contre l'empirisme de Hume et revendiqué contre le philosophe écossais, la nécessité et l'universalité des principes, tout particulièrement du principe de causalité.

Comment se fait-il donc que l'idéalisme, en France, en Angleterre, aux États-Unis, comme

en Allemagne, soit devenu généralement *positiviste?*

Par *positivisme* on entend, selon la définition de Stuart Mill, le système de philosophie qui n'admet qu'un seul mode de penser, c'est-à-dire de connaître, le mode de penser positif, c'est-à-dire le mode de connaître par les sens.

Logiquement, il n'y a pas de connexion nécessaire entre l'idéalisme et le positivisme. Supposé que je ne fusse pas en état de connaître autre chose que mes *idées*, encore resterait-il à s'enquérir de ce que sont ces idées et d'où elles viennent, si elles sont matérielles ou spirituelles, si elles viennent uniquement des sens ou en partie des sens et en partie d'une source suprasensible.

Historiquement, il n'y a pas, nous venons de le voir, un lien de filiation de l'idéalisme au positivisme.

Comment se fait-il donc que les idéalistes aient généralement imprimé à leur philosophie un caractère positiviste?

Il y a, à ce phénomène assurément curieux, deux causes, l'une d'ordre historique, l'autre d'ordre scientifique.

Après Descartes, il s'est développé, parallèlement à l'idéalisme, un courant sensualiste qui a logiquement abouti au matérialisme : ce fut

une première cause de l'infiltration du positivisme dans la psychologie du XIXe siècle. Nous en parlerons d'abord.

Nous considérerons ensuite, sous l'article II, le développement du mécanicisme cartésien et nous y reconnaîtrons la seconde cause du caractère positiviste que revêt l'idéalisme moderne.

Avant d'aborder ce sujet, nous ferons donc une étude rapide de l'influence exercée par le sensualisme sur les allures positivistes de la psychologie moderne.

* * *

Par *sensualisme* on entend la théorie idéologique qui voit dans la sensation la *source* unique de toute connaissance.

Le sensualisme n'est pas nécessairement matérialiste, car on peut admettre que la sensation est la source unique de nos connaissances, et maintenir néanmoins qu'il existe un principe immatériel ayant pour fonction propre de puiser à cette source les éléments dont l'élaboration produit ce que nous savons.

Condillac professe, dans son *Traité des sensations*, que « le jugement, la réflexion, les passions, toutes les opérations de l'âme en un mot, ne sont que la sensation même qui se

transforme différemment 1). » La sensation est donc, selon lui, la source unique de toutes nos connaissances, mais la sensation, pour devenir idée, doit subir une transformation dont la nature immatérielle de l'âme peut seule être l'agent. Bien que l'immatérialité de l'âme ne soit pas répudiée mais, au contraire, affirmée par le père du sensualisme français, il est aisé de voir, cependant, qu'elle est chez lui gravement compromise. Si, en effet, le terme de la connaissance ne dépasse pas la sphère de la sensibilité, pourquoi le connaisseur devrait-il être plus qu'un agent purement sensible ?

Locke, avec plus de raison et d'insistance que Condillac, avait gardé à l'âme un rôle qui exigeait son immatérialité. A côté des sensations, en effet, il avait fait une place à « la réflexion », c'est-à-dire à la connaissance des opérations de l'âme, et il rapportait cette connaissance à un entendement immatériel. Mais, même dans ces conditions, l'immatérialité de l'âme devenait précaire. L'insistance mise par Locke à se différencier du spiritualisme cartésien et à accuser, dans ce but, le rôle prépondérant de la sensation dans notre vie mentale ; la confusion établie par lui entre la représen-

1) Condillac, *Traité des sensations*, p. 11.

tation intellectuelle et la représentation sensible qu'il rangeait indifféremment sous le nom commun d'*idée* ou de *pensée ;* enfin l'hypothèse, à laquelle il s'arrêtait avec complaisance, d'une matière qui acquerrait la faculté de penser : tout cela atténuait singulièrement la distinction des caractères respectifs de la sensation et de la pensée, de la matière et de l'esprit, et facilitait au matérialisme l'accès du domaine de la psychologie.

Hume fit preuve de plus de décision. Il posa nettement l'identité du phénomène conscient, *impression* ou *idée*, et du processus nerveux, corporel. « A considérer la matière *a priori*, dit-il, il faut affirmer que tout est capable de tout... De ce que nous ne comprenons pas le *comment* de l'action causale, il ne suit pas que nous ayons le droit de la nier. Comprenons-nous l'attraction ? Et cependant, nous l'admettons.

» Or, de même que le mouvement suit le mouvement, de même les changements dans la pensée suivent toujours certains changements dans les mouvements de la matière.

» Donc nous avons le droit de considérer les changements matériels qui précèdent constamment la pensée comme *cause* de la pensée, car la cause n'est pas autre chose qu'un antécédent constant. »

Mais un fait qui a pour cause un changement matériel n'est pas d'un autre ordre que les faits matériels.

Il est donc tout naturel d'identifier le fait conscient ou la pensée avec une modification nerveuse, laquelle n'est elle-même qu'une manière d'être de la matière.

Tel est le terrain favorable que rencontrait, en Angleterre et en France, le mécanicisme de Descartes.

Parallèlement au spiritualisme exclusif dont nous avons suivi plus haut l'évolution, la conception mécanique de la nature va désormais se développer à son tour et imprimer définitivement à l'idéalisme un caractère positiviste.

Nous envisagerons le *mécanicisme* d'abord comme *conception philosophique*, ensuite comme *théorie scientifique*.

*
* *

Pour résoudre le problème de l'union de l'âme et du corps, de manière à ne pas compromettre, telle qu'il l'entendait, la distinction des deux substances, Descartes avait logé dans une portion minime de la substance nerveuse une âme spirituelle chargée de mouvoir, par l'intermédiaire des esprits animaux, les nerfs et les muscles de l'organisme, et de se mettre ainsi en

rapport avec le corps et avec le monde extérieur.

En réalité, comme l'âme a le pouvoir de se former elle-même ses idées ; comme elle ne doit pas en recevoir l'empreinte du monde extérieur, ce n'est pas pour expliquer l'origine de nos idées, que la distinction du corps et d'une âme et leur mise en présence dans la glande pinéale se trouvent être nécessaires. A ce point de vue, l'union de l'âme et du corps est inutile.

L'unique raison d'affirmer la présence d'une âme immatérielle dans la glande pinéale, c'est la nécessité d'expliquer l'origine de ces mouvements du corps que nous avons conscience de provoquer nous-mêmes. Le dernier retranchement du spiritualisme cartésien, en face de la conception mécanique de la nature, est là.

Or, une âme immatérielle est-elle bien nécessaire pour cela ? Ne serait-il pas possible de remplacer l'âme immatérielle par la substance cérébrale elle-même ou, en termes plus généraux, par un agent mécanique ?

Cette hypothèse de l'applicabilité du matérialisme mécaniciste à la direction des mouvements de l'organisme a pour elle, semble-t-il, le double avantage de l'*unité* et de la *simplicité*.

L'esprit humain est porté par la pente de notre nature à l'*unité*. Quoi d'étonnant ? Sa fonction

est d'abstraire et de généraliser. Or, généraliser c'est apercevoir l'applicabilité d'*un* même prédicat à un nombre croissant de sujets.

Descartes avait déjà appliqué les prédicats étendue, figure, mouvement, à tous les êtres créés, l'âme seule exceptée ; il avait nié qu'il y eût une diversité réelle entre les phénomènes corporels des substances minérales, les phénomènes vitaux de la plante, les phénomènes de la vie animale ; il avait affirmé, par conséquent, l'identité substantielle de substances aussi diverses d'apparence que le minéral, le végétal, l'animal ou le corps humain. Quoi de plus naturel que de supprimer aussi la diversité entre les phénomènes de la pensée et les autres phénomènes de la nature et d'affirmer, par conséquent, l'identité foncière des corps et de l'âme pensante ? Ne serait-ce pas le parachèvement tout indiqué de la synthèse de l'univers ?

Pourquoi Descartes a-t-il « cousu » une âme au corps humain ? se demande La Mettrie, qui se disait volontiers cartésien. Pour des motifs extrinsèques, répond-il, pour ne pas déplaire au clergé. Car, à regarder les choses en elles-mêmes, l'affirmation d'une âme humaine immatérielle ne se justifie pas, dit-il, dans la psychologie cartésienne. Si l'on peut admettre la

plante-machine, l'animal-machine, pourquoi pas aussi l'homme-machine ?

Sans doute, l'induction de La Mettrie n'est pas logique. Il y a, en faveur de l'immatérialité de l'âme pensante, des raisons intrinsèques différentes de celles qui militent en faveur de l'irréductibilité de la plante et de l'animal à de simples mécanismes. Mais il n'en est pas moins vrai que Descartes a renversé, sauf une, toutes les barrières qui s'opposaient à l'invasion du matérialisme mécaniciste, et par là même préparé les esprits à franchir le dernier obstacle.

La *simplicité* est un second avantage de l'hypothèse mécaniciste : la substitution d'un agent matériel à l'âme immatérielle de Descartes permet, en effet, d'échapper à plusieurs difficultés que les principes du philosophe français rendaient insolubles.

Descartes loge l'âme immatérielle dans la glande pinéale, pour lui faire commander de là les mouvements du corps.

Or, *le mode d'existence*, dans la substance cérébrale, d'une âme dont la nature est de penser, est contradictoire. La pensée, comme telle, n'est attachée à aucun lieu ; une substance pensante, en tant que telle, n'est donc localisée nulle part. Aussi avons-nous entendu Descartes

dire à la princesse Élisabeth que l'on doit se figurer l'âme douée d'une extension autre que celle de la matière, attendu que celle-ci exclut du lieu où elle est toute autre extension de corps, tandis que celle-là ne l'exclut point.

De même *le mode d'opération* de l'âme pensante pour produire les mouvements de l'organisme implique contradiction. En effet, d'après les principes mêmes de la mécanique cartésienne, le mouvement seul peut, en qualité de cause seconde, engendrer un mouvement. Or, un mouvement est, par définition, le changement de position d'un mobile ou des parties d'un mobile, c'est-à-dire un changement de figure ; mais un changement de figure n'est possible que dans un corps étendu. Donc seul un corps étendu est capable de produire un mouvement et, par conséquent, l'âme, dont l'attribut exclut l'étendue, est incapable de produire un mouvement.

Au surplus, la quantité de mouvement est invariable dans l'univers. Or, de deux choses l'une : ou la mise en mouvement du corps humain par l'âme serait due à une production de mouvement sans perte équivalente, et alors la quantité de mouvement de l'univers varierait ; ou cette mise en mouvement serait due à la production d'un mouvement avec perte équi-

valente de mouvement chez le moteur, et alors le moteur, supposé capable de perdre du mouvement, ne pourrait être que matériel. Donc, à moins de renverser ce principe fondamental de la physique de Descartes, la constance de la quantité de mouvement de l'univers, il faut nier l'immatérialité de l'âme humaine.

Sans doute, on essaiera d'échapper à cette dernière conséquence. Clerselier, un cartésien, l'avait tenté. Il est vrai, disait-il, que pour produire un mouvement dans le corps, il faudrait créer un mouvement ; mais l'âme ne doit pas, strictement parlant, produire les mouvements du corps, elle n'a qu'à les diriger.

Supposé même, ce qui n'est pas exact, que le pouvoir de l'âme sur les mouvements de l'organisme fût exclusivement directif, encore la réponse de Clerselier serait-elle une vaine échappatoire. En effet, en vertu de la loi d'inertie, tout corps en mouvement conserve fatalement le mouvement rectiligne, aussi longtemps qu'une force contraire ne change pas sa direction. Donc, pour changer la direction d'un mobile, aussi bien que pour le faire passer du repos au mouvement, il faut une action mécanique. Donc l'âme ne peut diriger les mouvements du corps qu'à la condition de produire des effets mécaniques. Dès lors, le dilemme de

tantôt revient : ou l'âme produit de l'énergie mécanique sans en consommer, et alors la somme des énergies de l'univers augmente ; ou elle consomme l'équivalent de ce qu'elle produit, et alors elle est d'une nature, non point immatérielle, mais mécanique 1).

Résumons cet exposé philosophique du mécanicisme et concluons :

Le sensualisme avait préparé les esprits à l'identification du phénomène nerveux et du phénomène de conscience ; Hume avait prétendu que cette identification ne présente rien d'impossible en elle-même et se trouve, au contraire, réclamée par la conjonction constante des modifications nerveuses et de nos pensées.

Or, voici que, d'autre part, par besoin d'unité et pour échapper aux difficultés soulevées par le mode de présence et d'opération d'une âme immatérielle dans la glande pinéale, on tend à remplacer l'âme par une substance capable d'occuper un lieu et d'être une source d'énergies mécaniques.

L'âme pensante se trouve ainsi naturellement rabaissée aux conditions de la matière, et soumise, à ce titre, aux lois de la mécanique.

1) Nous n'avons pas à proposer de solution à cette difficulté : car, pour l'heure, notre seul but est de suivre l'évolution des idées cartésiennes.

Mais la conscience proteste contre les négations brutales du matérialisme : de là l'effort pour envelopper d'une ignorance voulue le problème de la nature de la pensée et de l'âme pensante ; de cet effort naîtra le positivisme.

*
* *

Jusqu'à présent nous avons considéré le mécanicisme comme conception philosophique ; restreint par Descartes aux substances végétales et animales, il a fini par s'étendre, sous la poussée de ses disciples, à la nature humaine elle-même.

Le mécanicisme ainsi entendu pouvait invoquer en sa faveur l'unité de sa conception ; par sa simplicité, il supprimait les difficultés insolubles auxquelles avait donné naissance l'influence attribuée à une âme immatérielle sur les mouvements du corps dans la psychologie de Descartes ; mais il n'en demeurait pas moins une simple *hypothèse* philosophique.

Au point de vue plus restreint de la physique, le mécanicisme cartésien ne dépassait pas non plus les limites de l'hypothèse.

En effet, la réduction de tous les phénomènes de la nature matérielle au mouvement était à peine étayée par Descartes d'un commencement d'observation.

Et l'affirmation de la conservation du mouvement total de l'univers n'était, chez le grand novateur français, qu'une vue déductive, tirée de l'immutabilité de l'Être divin.

Donc, philosophiquement et scientifiquement, le mécanicisme n'était jusqu'à Descartes qu'une hypothèse ; il manquait de base expérimentale.

Le progrès des sciences ne va-t-il pas la lui fournir ?

Le mécanicisme se ramène, on s'en souvient, à ces deux propositions :

Les phénomènes du monde corporel, sinon tous les phénomènes de l'univers, sont des modes de mouvement.

Il n'existe dans la nature que des causes efficientes ; il n'y a point de causes finales.

Or ces deux propositions ont paru trouver dans les progrès merveilleux réalisés par les sciences depuis un siècle, une base expérimentale.

D'abord, la physiologie ramène les phénomènes en apparence les plus mystérieux de la vie à des manifestations physico-chimiques, et permet d'étendre au règne de la vie l'interprétation mécanique déjà admise pour les corps inorganisés.

Ensuite, Lavoisier prouve expérimentalement

la conservation de la matière pondérale à travers les réactions de la chimie. « Rien ne se crée, rien ne se perd. »

La thermodynamique montre que le calorique n'est pas un fluide indestructible et intransformable, comme l'avait pensé Newton, mais qu'il peut se consommer en produisant du travail et être engendré par la force vive d'un corps en mouvement. On détermine ce qu'il faut dépenser de chaleur pour produire une unité de travail et, inversement, ce qu'il faut dépenser de travail mécanique pour produire une unité de chaleur, et l'on arrive ainsi à établir un rapport d'équivalence entre la chaleur et l'énergie mécanique. Mayer, Clausius, Joule, Helmholtz ont découvert approximativement, en effet, l'équivalent mécanique de la chaleur ou l'équivalent calorifique du travail ; Weber et Helmholtz, l'équivalent mécanique de l'électricité.

La thermodynamique et l'électrodynamique conduisent donc à cette conclusion générale : Si nous voulons comprendre sous le nom d'*énergie*, la force vive, le travail, la chaleur, l'électricité et, plus généralement, toutes les forces mécaniques, physiques et chimiques de la nature, l'expérience autorise l'affirmation que toutes les énergies corporelles ont un équivalent mécanique ; lorsqu'elles se remplacent les unes

les autres, c'est suivant une loi d'équivalence ; donc, à considérer ces énergies dans leur ensemble, abstraction faite de toute force étrangère au système, il est permis de dire que le jeu de la nature n'altère pas la quantité d'énergie de l'ensemble, en un mot, que la somme des énergies de l'univers reste invariable.

Et en réunissant en une seule formule le principe de Lavoisier et le principe de Mayer, on pourra dire : « La somme des énergies de l'univers est invariable, comme la somme des masses des particules matérielles qui le constituent. »

Il n'en fallait pas davantage, *semble-t-il*, pour se persuader que le mécanicisme est assis sur une base expérimentale et pour ériger le premier point de doctrine du système en théorie scientifique.

Pourrait-on de même abriter sous le couvert de la science la négation des causes finales ?

Les railleries de Bacon, autant que la physique cartésienne, avaient jeté le discrédit sur la téléologie. Selon l'empiriste anglais, l'expérience est le seul moyen de connaître la nature, et l'expérience n'atteint que des causes efficientes. La recherche des causes finales serait donc un jeu stérile, indigne de la science.

Mais, supposé que l'étude des causes finales fût bannie de la physique, ne s'impose-t-elle pas néanmoins aux sciences biologiques ?

Les organismes vivants et les instincts animaux ne fournissent-ils pas des preuves évidentes de finalité ?

Ch. Darwin a tenté, on le sait, une explication toute mécanique de l'origine des espèces et du développement de l'instinct.

Selon le naturaliste anglais, le milieu modifie accidentellement les organes ; l'organe engendre la fonction ; la fonction à son tour réagit sur l'organe et retentit dans tout l'organisme, en sorte que la formation et les transformations de tous les organismes relèvent exclusivement d'influences accidentelles, dues au hasard.

De même, pense Darwin, l'action engendre l'habitude et l'habitude engendre l'instinct.

On sait que le darwinisme parvint à se faire accepter de la plupart des naturalistes.

Le prestige qui s'attachait aux découvertes de la thermodynamique et de l'électrodynamique et à l'œuvre géniale de Ch. Darwin, donna donc aux deux dogmes essentiels du mécanicisme physique et biologique les apparences au moins d'une théorie scientifique.

* * *

La physique cartésienne a supprimé les causes finales du domaine de la nature inorganisée et réduit l'étude de celle-ci à un chapitre de mécanique. Les travaux de Darwin ont eu pour caractère général de supprimer la finalité dans le domaine de la vie, facilitant ainsi l'extension, aux êtres vivants des deux règnes, de la conception *positive* de la nature. N'y aurait-il pas possibilité d'universaliser cette conception en réduisant les faits historiques et les faits sociaux à des phénomènes naturels que la physique engloberait dans ses lois générales ?

La « conception positive » universelle de la nature a pour auteur Auguste Comte 1). Hanté par les idées générales du développement progressif de l'humanité, l'ancien secrétaire de Saint-Simon se représente l'histoire de l'esprit humain comme une marche en avant, d'un état *théologique* à un état *métaphysique* et de celui-ci à un état exclusivement scientifique ou *positif*.

A l'origine, croit-il, l'humanité ne veut voir que des causes extranaturelles aux phénomènes ; d'un bond, l'esprit humain va du fait grossièrement aperçu à la cause surnaturelle qui, par une action directe et continue, le produit et

1) Cfr. M. Defourny, *La sociologie positiviste. A. Comte*, Louvain, 1902.

le dirige. L'idéal du système théologique est l'explication des choses par l'action d'un être unique que l'on décore du nom de Providence.

Lorsque par une modification, du reste secondaire, on convertit le Dieu-Providence en une multiplicité de forces abstraites capables d'engendrer les phénomènes, on entre dans la phase *métaphysique.*

La métaphysique, pas plus que la théologie, n'explique rien ; l'une et l'autre visent à connaître les causes qui sont en dehors de notre portée ; elles remplacent les observations positives auxquelles notre constitution naturelle nous fait une loi de nous résigner, par des chevauchées vagabondes dans le domaine de la fiction ou de l'abstraction.

« Enfin, dans l'état positif, l'esprit humain, reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, renonce à chercher l'origine et la destination de l'univers et à connaître les causes intimes des phénomènes, pour s'attacher uniquement à découvrir, par l'usage combiné du raisonnement et de l'observation, leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations invariables de succession et de similitude. L'explication des faits, réduite alors à ses termes réels, n'est plus désormais que la liaison établie entre les divers phénomènes particuliers et quelques faits

généraux, dont les progrès de la science tendent de plus en plus à diminuer le nombre » 1).

Auguste Comte se persuade que cette loi d'évolution qu'il prête à l'histoire se vérifie dans la vie individuelle d'un chacun. Chacun de nous aurait été « *théologien* dans son enfance, *métaphysicien* dans sa jeunesse, et *physicien* dans sa virilité » 2).

L'esprit humain est aujourd'hui en plein dans sa phase positive, la dernière, celle au delà de laquelle il n'y a pas mieux à espérer.

En effet, les théories de Laplace et de Newton nous montrent la succession et l'uniformité de tous les phénomènes astronomiques et physiques ; « la loi de la gravitation newtonienne nous montre, d'un côté, toute l'immense variété des faits astronomiques, comme n'étant qu'un seul et même fait envisagé sous divers points de vue : la tendance constante de toutes les molécules les unes vers les autres en raison directe de leurs masses, et en raison inverse des carrés de leurs distances ; tandis que, d'un autre côté, ce fait général nous est présenté comme une simple extension d'un phénomène qui nous est éminemment familier, et que, par

1) *Cours de Philosophie positive*, première leçon, pp. 4-5.
2) *Ibid.*, p. 7.

cela seul, nous regardons comme parfaitement connu, la pesanteur des corps à la surface de la terre » 1). De plus, on entrevoit le moment où la chimie et la physiologie relieront leur objet aux autres branches du savoir. Il resterait alors un desideratum à poursuivre. Après avoir fondé la physique céleste, la physique terrestre, soit mécanique, soit chimique ; la physique organique, soit végétale, soit animale, il resterait à fonder la *physique sociale.* « C'est la seule lacune qui reste à combler pour achever de constituer la philosophie positive » 2).

A. Comte se flatte de l'espoir de combler cette lacune et d'universaliser ainsi la conception positive du savoir. « Tel est, dit-il, le premier but du cours que j'inaugure, son but spécial. »

Non pas, notons-le bien, que d'après A. Comte la philosophie positive ait pour mission de former une de ces synthèses universelles, comme en tentera plus tard H. Spencer, où « tous les phénomènes sont considérés comme des effets d'un principe unique, comme assujettis à une seule et même loi... Je crois que les moyens de l'esprit humain sont trop faibles et l'univers trop compliqué pour qu'une telle perfection

1) *Cours de Philosophie positive*, pp. 14-15.
2) *Ibid.*, p. 22.

scientifique soit jamais à notre portée... Dans tous les cas, il me semble évident que, vu l'état présent de nos connaissances, nous en sommes encore beaucoup trop loin pour que de telles tentatives puissent être raisonnables avant un laps de temps considérable » 1).

L'ambition du fondateur du positivisme ne va pas au delà des faits d'observation. Sous ce rapport, le mot *philosophie* positive, choisi par lui pour désigner l'objectif suprême de ses travaux, n'est pas heureux. Ce mot éveille trop naturellement l'idée d'une connaissance autre que celle de la science positive. Or, pour A. Comte, la philosophie n'est que la physique poussée aux limites extrêmes de sa généralité. « Si on pouvait espérer parvenir un jour, écrit-il, à cette explication universelle — qu'il venait de qualifier d'éminemment chimérique, — ce ne pourrait être qu'en rattachant tous les phénomènes naturels à la loi positive la plus générale que nous connaissions, la loi de la gravitation, qui lie déjà tous les phénomènes astronomiques à une partie de ceux de la physique terrestre » 2).

La première condition de la formation de la philosophie positive, c'est la division du travail.

1) *Cours de Philosophie positive*, p. 53.
2) *Ibid.*, p. 54.

Mais cette division, si nécessaire qu'elle soit, engendre des inconvénients graves auxquels, dans la mesure du possible, il faut remédier. Il est à craindre que, à force de se spécialiser, l'esprit humain ne finisse par se perdre dans les travaux de détail. Il est donc nécessaire de recourir à un nouvel ordre d'études pour prévenir la dispersion des conceptions humaines. Nous ne pouvons cependant songer à revenir à la conception antique d'après laquelle chaque intelligence pouvait avoir la prétention d'embrasser l'ensemble des connaissances ; ce serait faire rétrograder l'esprit humain. « Le véritable moyen d'enrayer les fâcheux effets d'une spécialisation à outrance consiste, au contraire, dans le perfectionnement de la division du travail elle-même. Il suffit, en effet, de faire de l'étude des généralités scientifiques une grande spécialité de plus » 1).

1) « Qu'une classe nouvelle de savants, préparés par une éducation convenable, sans se livrer à la culture spéciale d'aucune branche particulière de la philosophie naturelle, s'occupe uniquement, en considérant les diverses sciences positives dans leur état actuel, à déterminer exactement l'esprit de chacune d'elles, à découvrir leurs relations et leur enchaînement, à résumer, s'il est possible, tous leurs principes propres en un moindre nombre de principes communs, en se conformant sans cesse aux maximes fondamentales de la méthode positive. Qu'en même temps, les autres savants, avant de se livrer à leurs

Le rôle nouveau de la philosophie se trouve donc nettement défini. Les phénomènes naturels sont seuls accessibles à l'esprit humain. Or les phénomènes naturels sont ceux qui dépendent d'une matière et d'une force, et nous ne connais-

spécialités respectives, soient rendus aptes désormais, par une éducation portant sur l'ensemble des connaissances positives, à profiter immédiatement des lumières répandues par ces savants voués à l'étude des généralités, et réciproquement à rectifier leurs résultats, état de choses dont les savants actuels se rapprochent visiblement de jour en jour. Ces deux grandes conditions une fois remplies, et il est évident qu'elles peuvent l'être, la division du travail dans les sciences sera poussée, sans aucun danger, aussi loin que le développement des divers ordres de connaissances l'exigera. Une classe distincte, incessamment contrôlée par toutes les autres, ayant pour fonction propre et permanente de lier chaque nouvelle découverte particulière au système général, on n'aura plus à craindre qu'une trop grande attention donnée aux détails empêche jamais d'apercevoir l'ensemble. En un mot, l'organisation moderne du monde savant sera dès lors complètement fondée, et n'aura qu'à se développer indéfiniment, en conservant toujours le même caractère.

» Former ainsi de l'étude des généralités scientifiques une section distincte du grand travail intellectuel, c'est simplement étendre l'application du même principe de division qui a successivement séparé les diverses spécialités ; car, tant que les différentes sciences positives ont été peu développées, leurs relations mutuelles ne pouvaient avoir assez d'importance pour donner lieu, au moins d'une manière permanente, à une classe particulière de travaux, et en même temps la nécessité de cette nouvelle étude était bien moins urgente. Mais aujourd'hui, chacune des sciences a pris séparément assez d'extension pour que l'examen de leurs rapports mutuels puisse donner lieu à des travaux suivis,

sons pas d'autre espèce de phénomènes 1). La science positive est donc exclusivement l'étude des phénoménes matériels et des lois qui les régissent 2). Et la philosophie positive ne peut être que la recherche des plus hautes généralités scientifiques.

Des causes, finales ou efficientes, de la nature

en même temps que ce nouvel ordre d'études devient indispensable pour prévenir la dispersion des conceptions humaines. » A. Comte, *ouv. cit.*, pp. 30-31.

1) « Comment définirons-nous le savoir humain ? Nous le définirons l'étude des forces qui appartiennent à la matière, et des conditions ou lois qui régissent ces forces. Nous ne connaissons que la matière et ses forces ou propriétés ; nous ne connaissons ni matière sans propriétés ou forces, ni forces ou propriétés sans matière. Quand nous avons découvert un fait général dans quelqu'une de ces forces ou propriétés, nous disons que nous sommes en possession d'une loi, et cette loi devient aussitôt pour nous une puissance mentale et une puissance matérielle ; une puissance mentale, car elle se transforme dans l'esprit en instrument de logique ; une puissance matérielle, car elle se transforme dans nos mains en moyen de diriger les forces naturelles... Dans l'histoire, la matière, le *substratum*, est le genre humain, partagé en sociétés ; la force est représentée par les aptitudes qui sont inhérentes aux sociétés et dont le fondement est cette condition, que les notions scientifiques sont accumulables. Tant que cela n'est pas reconnu, l'histoire ne paraît pas un phénomène naturel ; on en connaît le substratum, qui est le genre humain ; on n'en connaît pas la force, qui en fait l'évolution. » Littré, *Aug. Comte et la philosophie positive*, p. 42. Paris, Hachette, 1864.

2) Aug. Comte, *ouv. cit.*, p. 43.

des choses et de leurs propriétés, il ne peut plus être question. « Toutes les sciences devenues positives, écrit Littré, renoncent à rechercher l'essence des choses et leurs propriétés, les causes premières et les causes finales, c'est-à-dire ce qu'on nomme en métaphysique l'*absolu*. La philosophie positive, qui est leur fille, y renonce comme elles. Les philosophes passés auraient regardé comme une chimère une philosophie qui ne s'occupât point de l'absolu ; aujourd'hui, on doit regarder, et l'on commence à regarder comme une chimère, une philosophie qui n'est pas tout entière dans le relatif. Telle est l'immense révolution mentale qui est l'œuvre de M. Comte. »

L'unique moyen de connaissance est d'ailleurs l'observation extérieure. « La contemplation directe de l'esprit par lui-même est une pure illusion » 1). La raison de cette impossibilité pour le sujet de s'observer lui-même, c'est que le sujet — M. Comte postule cette assertion *a priori* — ne peut être qu'un organe corporel. Or, un organe corporel ne peut se connaître lui-même. « L'individu pensant ne saurait se partager en deux, dont l'un raisonnerait, tandis que l'autre regarderait raisonner. L'organe

1) P. 35.

observé et l'organe observateur étant, dans ce cas, identiques, comment l'observation pourrait-elle avoir lieu ? » 1)

On le voit, la philosophie d'Auguste Comte est bien, dans toute sa netteté et toute son ampleur, la conception positiviste que nous voyons partout attachée aux flancs de l'idéalisme dans les philosophies contemporaines.

Que sont ces philosophies ? Comment l'idéalisme, le mécanicisme, le positivisme s'y trouvent-ils fusionnés ?

Pour répondre à cette question, interrogeons la pensée des maîtres de la psychologie contemporaine et consultons l'état des études philosophiques à l'heure présente.

1) P. 36.

CHAPITRE III.

La psychologie contemporaine.

ARTICLE PREMIER.

Insuffisance de l'idéalisme positiviste pour la solution des problèmes fondamentaux de la psychologie.

En vain essaie-t-on de se persuader que la recherche de l'absolu est une chimère ; la conscience humaine affirme invinciblement le noumène par delà le phénomène, un mobile antérieur au mouvement, le moi pensant par delà l'événement fugitif de la pensée.

Le « physique » et le « mental » se dressent en face l'un de l'autre sous le regard de l'esprit : vainement cherche-t-on à les identifier ; vainement affirme-t-on que le fait nerveux et l'acte conscient sont les deux aspects, l'un externe, l'autre interne d'un même phénomène, exprimable en termes de mécanique ; la conscience

est rebelle à cette identification forcée et répudie pareil langage.

Le mouvement a pour propriétés sa vitesse et sa direction ; la pensée a pour propriété d'être représentative ; y a-t-il rien de commun entre celle-ci et celles-là ?

Faire de la conscience la face interne d'un phénomène qui, vu du dehors, serait un phénomène nerveux, n'est-ce pas reconnaître le caractère essentiellement irréductible du fait conscient ? Car, apparemment, ce n'est pas chose indifférente pour un phénomène mécanique, physique ou chimique, d'avoir ou de n'avoir pas un dedans et un dehors, une face interne et une face externe. Telle réaction chimique qui s'opère dans un laboratoire de chimie biologique relève exclusivement de l'observation extérieure ; la même réaction, lorsqu'elle a pour siège une substance nerveuse, suscite une représentation consciente ; n'est-il pas manifeste qu'il y a dans le second cas quelque chose d'*autre* que dans le premier ; une propriété hyperphysique, hypermécanique, à laquelle nous faisons bien de donner un nom propre en l'appelant *consciente*, *psychique* ou *mentale ?*

Mais, dira-t-on, ne pourrait-on pas supposer un aspect mental à *tous* les phénomènes physiques ? Le mental serait un aspect essentiel

et universel, toujours parallèle à l'aspect physique, comme le convexe est toujours doublé du concave. On éviterait ainsi, dit A. Fouillée, ce coup de théâtre miraculeux qui fait subitement « apparaître » le sentiment parmi les résultats de l'évolution physique.

Vaine échappatoire. La supposition arbitraire que le mental est partout, n'explique pas pourquoi ni comment il est quelque part. Si le double aspect n'est pas réductible à l'unité mécanique chez l'animal et chez l'homme, à plus forte raison n'est-il pas réductible à l'unité dans l'universalité des êtres de la nature.

Aussi bien, au-dessus du phénomène général de la connaissance, commun à l'homme et à l'animal, que l'on appelle improprement « conscience » ou « pensée », il y a la *pensée* et la *conscience* proprement dites, celles qui, à raison de leur caractère abstrait, dominent toute existence concrète, toute localisation exclusive dans l'espace, toute fixation dans le temps. Or, un phénomène mécanique ne peut être qu'une manière d'être d'un mobile concret, attachée déterminément à tel endroit de l'espace, se déroulant à tel moment de la durée. La pensée n'est donc pas identifiable avec un phénomène mécanique.

Les événements physiques sont adéquate-

ment déterminés par leurs antécédents matériels. Or, la conscience atteste qu'il s'accomplit en nous des actes dont les antécédents matériels ne sont pas la raison déterminante adéquate; l'humanité les appelle des actes *libres*. L'acte libre n'est donc pas de même nature qu'un phénomène mécanique.

On se souvient de l'objection de Hume : Nous ne comprenons pas, disait-il, que l'attraction de la terre cause la chute d'un corps, et cependant le fait est là et nous l'acceptons. Pourquoi le corps ne pourrait-il pas être cause de pensée aussi bien que de mouvement ?

La pensée est, d'ailleurs, toujours accompagnée d'une modification nerveuse ; or, la causalité n'est qu'une conjonction constante ; n'est-il pas, dès lors, rationnel de penser et légitime d'affirmer que la modification nerveuse est cause de la pensée ?

Sans doute, répliquerons-nous, la nature intime de l'attraction ne nous est pas connue ; il nous serait impossible de dire avec assurance comment la terre attire les corps et les fait tomber. Aussi Newton parlait-il du phénomène de la chute des corps avec la circonspection du savant, conscient des limites de son savoir : les corps tombent, disait-il, *comme si* la terre les attirait. La loi de l'attraction exprime donc la

conjonction de deux phénomènes, la chute des corps et la présence de la masse de notre globe, et la dépendance du premier phénomène à l'égard du second ; elle ne doit rien exprimer au delà.

Si nous étions au sein de la masse attirante et que nous eussions conscience d'attirer, vraisemblablement nous serions capables d'en dire davantage ; la notion d'attraction ferait l'objet d'un rapprochement avec la notion du mouvement des corps attirés, et la conscience déciderait s'il y a ou s'il n'y a pas compatibilité entre elles.

Or, nous sommes au sein de la réalité qui connaît, pense, décide en liberté ; nous sommes cette réalité même et nous nous voyons connaître, penser, prendre des décisions libres.

Nous sommes donc en droit et en mesure de nous demander si les attributs du phénomène corporel et ceux de la pensée s'identifient ou s'excluent. Puisque nous les voyons s'exclure, nous méconnaîtrions les protestations de la conscience, si nous nous avisions de les déclarer identiques.

La chute des corps est donc un fait ; la présence de la terre en est un autre ; l'observateur constate une dépendance du premier au second,

et l'appelle *attraction*. L'esprit ne voit aucune raison de contester ni ce fait ni cette appellation ; il les accepte donc l'un et l'autre sans y contredire.

Mais lorsque l'on met la pensée en présence d'une modification nerveuse, d'ordre mécanique, physique ou chimique, et que l'on prétend dépasser l'affirmation de cette présence réciproque, pour dire que les deux phénomènes n'en font qu'un, une pensée aux attributs mécaniques ou un phénomène mécanique doté des attributs de la pensée, l'esprit se refuse invinciblement, au nom des principes de contradiction et de raison suffisante, à cette identification qu'il juge impossible.

Le fait d'observation dont Hume se réclame ne justifie pas sa conclusion. Oui, la modification nerveuse est en connexion constante avec la pensée.

Mais de quelle nature est cette connexion ? L'état de la substance nerveuse est-il la pensée, la raison formelle du phénomène, ou n'en est-il qu'une condition, plus rigoureusement, une cause efficiente partielle, insuffisante sans le concours d'un principe supérieur ?

A première vue, il peut sembler que les deux explications soient également possibles.

Mais la réflexion fait voir dans la pensée des caractères qui heurtent la première hypothèse ; la seconde est donc la seule qui soit admissible, parce que seule elle s'harmonise avec l'intégralité des faits.

L'essai d'identification tenté par Hume est à rejeter. La distinction essentielle entre les phénomènes « conscients » et les phénomènes corporels apparaît de plus en plus manifeste, à mesure que l'idéalisme et le mécanicisme poursuivent leur développement parallèle.

Aussi des esprits indépendants de premier ordre, savants et philosophes, affirment-ils expressément l'insuffisance du mécanicisme comme solution des problèmes psychologiques.

On se rappelle le fameux discours de Dubois-Reymond au Congrès général des naturalistes à Leipzig, en 1872 :

« Aucun arrangement, disait-il, aucun mouvement imaginable des particules matérielles ne peut nous aider à comprendre le domaine de la conscience... Quelle connexion pourrait-on bien imaginer entre des mouvements déterminés d'atomes déterminés dans mon cerveau, et des faits primitifs, indéfinissables mais indéniables comme ceux-ci : j'éprouve de la douleur, j'éprouve du plaisir ; je goûte du sucré, je sens le parfum d'une rose, j'entends le son des

orgues, je vois du rouge? Il est cependant absolument et à tout jamais inconcevable qu'il ne soit pas indifférent à des atomes de carbone, d'hydrogène, d'azote, d'oxygène, etc... d'être maintenant, d'avoir été précédemment, ou d'être à l'avenir dans telles ou telles conditions déterminées de position ou de mouvement... Il est donc radicalement impossible d'expliquer au moyen de n'importe quelle combinaison mécanique, pourquoi un accord de diapason me fait plaisir, pourquoi au contraire le contact d'un fer chaud me fait mal. Aucun penseur ne pourrait, au nom de la connaissance « astronomique » de l'événement matériel dans les deux cas, prédire quel sera le processus agréable et lequel sera désagréable... Qu'il soit complètement impossible aujourd'hui et qu'il doive demeurer à jamais impossible de comprendre les processus « spirituels », à l'aide de la mécanique des atomes du cerveau, c'est une vérité qui n'exige pas d'explication » 1).

Les philosophes qui tiennent, à l'heure présente, en France, en Angleterre, en Allemagne, la tête du mouvement philosophique, protestent avec énergie contre l'identification de la matière et de la pensée.

1) Dubois-Reymond, *Die Grenzen des Naturerkennens,* S. 37. 6. Aufl. Leipzig, 1884.

« Les systèmes qui veulent tout réduire à des *quantités* et à des *rapports* entre les quantités sont chimériques, écrit A. Fouillée.

» Sous son aspect quantitatif, le monde semble se résoudre en une combinaison objective de mouvements ; sous son aspect qualitatif, le monde semble se résoudre en une série subjective de sensations ; mais la *qualité* ne peut être le résultat d'une simple différence dans le nombre et la position d'unités qualitativement égales ou encore qualitativement nulles ; elle ne peut être une simple forme de la quantité : c'est au contraire la quantité elle-même qui est une espèce de qualité primitive » 1).

Et ailleurs, parlant des tentatives de synthèse mécanique de Herbert Spencer, le même auteur écrit :

« Cette hypothèse explique le cours des événements cosmiques en termes matériels, — atomes, mouvements, forces, répulsions, attractions, etc., — jusqu'à un certain point à partir duquel la langue matérialiste fait défaut ; alors survient le mental (sensations, sentiments, etc.), comme nécessaire pour d'autres explications. Le philosophe se trouve donc obligé de commencer ses explications avec un seul aspect, et de finir avec deux. C'est ce que fait Spencer

1) *L'évolutionnisme des idées-forces*, Liv. II, ch. III, § 1. Cfr. *La Liberté et le Déterminisme*, 2e partie, ch. VII.

dans ses *Premiers principes* et dans sa *Biologie*. La nature, d'abord une, se double et prend deux faces quand l'animal apparaît. Comment ce second aspect a-t-il pu se produire ? Comment au pur inconscient a pu se surajouter un rayon de conscience ? Est-ce d'en haut qu'est descendu ce rayon, qui éclaire la marche des choses sans servir à la modifier ? Et comment la nécessité a-t-elle pu ainsi aboutir à produire du superflu ? La réponse est d'autant plus impossible, que Spencer considère la conscience comme d'un tout autre ordre et d'une tout autre sphère que le mouvement ; lui-même avoue que la pensée ne peut et ne pourra jamais se déduire du mouvement, que nous pourrions connaître tous les mouvements présents, passés et à venir de l'univers, sans en déduire la pensée. S'il en est ainsi, le mental ne pouvait être *impliqué* dans des facteurs qui, par hypothèse, étaient tout mécaniques ; et il n'a pu davantage être *effet* de causes par rapport auxquelles il est impossible de montrer sa dépendance. Dès lors, quand vous voyez « apparaître » le sentiment parmi les résultats de l'évolution physique, antérieurement insensible, vous devez comprendre que les limites de vos facteurs primitifs ont été dépassées. Vous êtes obligé de reconnaître parmi vos facteurs précédents plus que vous ne supposiez. Spencer au nombre de ses données initiales, a placé seulement les « attractions et répulsions moléculaires » ; il décrit toute l'évolution de la biologie avec ces seuls termes maté-

riels, puis, une fois arrivé à l'animal et à l'homme, il trouve quelque chose d'absolument neuf, la sensibilité ; il devrait s'écrier alors, selon la remarque de M. Guthrie : — Je suis plus riche que je ne pensais : je croyais ne tenir dans ma main que mouvement et matière, et voici de la pensée » 1).

Aussi bien, Herbert Spencer lui-même avoue que, entre les phénomènes nerveux et les événements psychologiques il n'y a pas possibilité de constater ni même de concevoir aucune communauté de nature. Le philosophe anglais consacre les premiers chapitres de ses *Principes de psychologie* à l'étude des phénomènes nerveux ; cette étude achevée, voici comment il s'exprime :

« Nous avons maintenant devant nous une catégorie de faits qui n'ont avec ceux qui nous ont occupés jusqu'à présent aucune communauté de nature visible ou concevable. Les vérités que nous devons établir ici sont telles que leurs éléments mêmes échappent à la science physique. L'observation et l'analyse objectives nous font défaut, l'observation et l'analyse subjectives doivent les remplacer » 2).

1) A. Fouillée, *L'évolutionnisme des idées-forces*, p. 22 et pp. 260-261.

2) *Principes de psychologie*, 1re partie, ch. VI.

Un penseur original, auquel les promoteurs de la renaissance spiritualiste se sont attachés à faire une réputation tardive, M. Durand de Gros, a consacré pendant un demi-siècle toute son activité de savant et de philosophe à réagir contre le positivisme matérialiste de la science médicale en France.

Faut-il se ranger à la solution favorite de la plupart des savants et des médecins, écrit-il, ne voir dans la vie qu'une résultante mécanique, réduire la fonction au jeu des organes, et croire ainsi ramener, par des identifications successives, la psychologie à la physiologie, celle-ci à la chimie ou à la physique, et celles-ci à leur tour à de simples modifications spatiales, à du mouvement et à de l'étendue ?

Étrange réponse qui consiste à méconnaître la question ! Est-ce bien la vie, est-ce la pensée qu'on explique et qu'on ramène ainsi à des phénomènes chimiques ou mécaniques ? Non, ce n'en sont jamais que les concomitants matériels. Et on arrive alors, par une singulière aberration, à confondre ce qui est de l'ordre subjectif et ce qui est de l'ordre objectif ; à oublier « ce principe évident comme la lumière que toute sensation suppose un sujet sentant, une conscience ». D'aucune façon « l'agent essentiel de la pensée, le moi, ne peut être identifié à une

étendue finie, à une série de points, à un corps, à la matière » 1).

Lorsque W. Wundt formule les conclusions générales de sa *Psychologie physiologique*, il porte sur le matérialisme ce jugement sévère :

« Le matérialisme considère le psychique comme une *fonction* ou comme une *propriété* de la matière organisée, absolument comme les autres fonctions physiologiques, la contraction du muscle, la production de la chaleur, etc. ; il n'y a dans toutes que des mouvements des éléments matériels.

» Or, *le point de départ et les conclusions de cette théorie sont également défectueux* » 2).

Nous ne suivrons pas dans le détail les développements que le psychologue allemand donne à sa pensée, mais de sa critique comme de celles de Dubois-Reymond et de Fouillée nous retiendrons la conclusion que le mécanicisme matérialiste est jugé incapable de fournir la solution des problèmes essentiels de la psychologie.

1) Durand de Gros, *Essais de physiologie philosophique*, 1866, p. 116, analysés par Parodi dans la *Revue philosophique*, février 1897, p. 148.

2) W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, II, S. 532. Leipzig, 1887.

Les penseurs ont le sentiment intime qu'il faut revenir à une philosophie plus large qui fasse une place au spiritualisme.

Quelle sera cette philosophie ?

Ceci nous amène à parler de la philosophie de Herbert Spencer, de A. Fouillée et de W. Wundt.

ARTICLE SECOND.

Les maîtres de la psychologie contemporaine.

Herbert Spencer.

Herbert Spencer 1) est un homme étonnant. Il s'est assimilé tout ce que notre siècle a produit dans le domaine des sciences physiques, chimiques, biologiques, morales, économiques ; il connaît les mathématiques et la mécanique ; il a suivi la genèse et le développement des institutions publiques, sociales, religieuses chez les différentes races de l'humanité ; il est au courant de la philologie, de la littérature, de l'art ; il s'intéresse de près à la vie économique et politique de son pays. Le savoir accumulé dans ses *Premiers principes* (1862), *Principes de biologie* (1864-1867), *Principes de psychologie* (1855), *Principes de sociologie* (1876-1896), *Principes de morale* (1879-1893), et dans

1) Mort à Brighton, le 8 décembre 1903, âgé de 83 ans.

les vastes collections d'*Institutions rituelles*, *politiques*, *ecclésiastiques* (1879-1885) publiées sous sa direction, tient du prodige. Et lorsque nous parlons du « savoir accumulé » dans tous ces volumes qui constituent son *Système de philosophie synthétique*, que l'on ne croie pas à une intention dédaigneuse de notre part. Les connaissances du savant anglais ne sont ni superficielles ni incohérentes ; elles se pressent abondantes, mais se rangent avec ordre dans un enchaînement continu de pensées et fournissent à point nommé au fécond écrivain des rapprochements insoupçonnés, de frappantes analogies.

Cependant Spencer n'est pas un savant au sens spécial du mot. Il n'a attaché son nom à aucune découverte ; il n'est ni géologue comme Lyell, ni botaniste ou zoologiste comme Darwin, ni physiologiste comme Huxley ; il s'assimile avec une facilité merveilleuse la science acquise, mais il n'a point le souci de la faire avancer. Il est éclectique plutôt que génial 1).

Sa préoccupation dominante n'est ni le fait ni l'idée considérés isolément, mais leur adaptation à un système, leur ordonnance architecturale.

1) Après un nouvel examen, nous croyons devoir maintenir cette appréciation malgré les observations contraires que le savant anglais nous avait adressées en 1898, dans une lettre d'ailleurs fort aimable, au sujet de la première édition de ce livre.

Jeune encore, il rêvait d'une synthèse du cosmos appropriée à l'état présent de la science, d'une nouvelle « philosophie synthétique ».

Sa nature l'avait prédisposé au rôle qu'il a joué dans la science. Il est par tempérament un homme de paix. Le flegme britannique de sa physionomie reflète un désir d'union qui évoque ces belles et bonnes paroles de la première page des *Premiers principes :* « Il nous arrive trop souvent d'oublier non seulement qu'il y a une âme de bonté dans les choses mauvaises, mais aussi qu'il y a une âme de vérité dans les choses fausses ».

La philosophie de Herbert Spencer est la coordination originale de toutes les idées répandues dans l'atmosphère du XIXe siècle, depuis l'idéalisme de Hume et de Kant jusqu'au panthéisme de Hegel, avec la tendance mécaniciste inaugurée par Descartes, les défiances positivistes d'Auguste Comte et les aspirations évolutionnistes de Ch. Darwin.

*
* *

Herbert Spencer débute par l'idéalisme le plus absolu.

« La première chose à faire en métaphysique, écrit-il, c'est de restreindre le plus rigoureuse-

ment possible l'analyse à nos états de conscience considérés en eux-mêmes et dans leurs mutuelles relations ; au point de départ de la métaphysique, nous sommes tenus d'ignorer absolument tout ce à quoi ces états subjectifs ou leurs relations pourraient avoir trait par delà la conscience » 1).

Au moment où Spencer entre en scène, l'idéalisme est représenté par deux maîtres, Hume et Kant.

Chez Kant, l'idéalisme porte à sa base des formes mentales subjectives, les intuitions de l'espace et du temps, et l'acte de connaître implique essentiellement un pouvoir de réaction du sujet pour adapter ces formes subjectives aux impressions fournies par nos sensations. Hume ne reconnaît à l'esprit ni formes *a priori*, ni pouvoir actif d'aucune sorte : le sujet pensant possède des impressions ; celles-ci s'organisent d'après leurs ressemblances ou leurs différences, leur priorité ou leur succession, et l'esprit n'est lui-même que le produit de cette organisation progressive tout automatique.

Nul, mieux que Spencer, n'a fait voir l'inanité des formes kantiennes de l'espace et du

1) *Essays*, vol. II, p. 400. Mill versus Hamilton. — The test of truth.

temps. « La proposition d'où découle la doctrine kantienne, à savoir que toute sensation produite par un objet est donnée dans une intuition qui a l'espace pour forme, cette proposition, dit Spencer, n'est pas vraie,... il n'est pas vrai que nous ne pouvons imaginer, ni nous former une représentation de la non-existence de l'espace, bien que nous puissions penser assez aisément qu'aucun objet ne s'y trouve contenu. »

« En effet, poursuit-il, l'espace qui persiste après que nous nous sommes imaginé que toutes choses ont disparu, c'est l'espace dans lequel ces choses étaient *imaginées*, l'espace idéal dans lequel elles étaient *représentées*, et non l'espace réel dans lequel elles étaient *présentées*. L'espace qui, dans l'hypothèse kantienne, survivrait à son contenu, c'est la forme de la *réintuition* et non la forme de l'*intuition*. Kant dit que la *sensation* (remarquez le mot) produite par un objet est la matière de l'intuition, et que l'espace dans lequel nous percevons cette matière est la forme de l'intuition. Pour le prouver, il passe de l'espace qui est aperçu quand nos yeux sont ouverts, et dans lequel la dite intuition a lieu, à l'espace qui est connu quand nos yeux sont fermés, et dans lequel a lieu la réintuition ou l'imagination des choses, et après avoir prétendu que cet espace idéal

survit à son contenu, et que par suite il doit être une forme, il le laisse et croit avoir montré que l'espace réel est une forme qui peut survivre à son contenu. Mais on ne peut montrer que l'espace réel survive ainsi à son contenu. L'espace dont nous sommes conscients dans une perception actuelle est précisément sur le même pied que les objets perçus : ni les uns ni les autres ne peuvent être supprimés de la conscience.

» De sorte que, si survivre à son contenu est le critérium qui sert à reconnaître « une forme », l'espace dans lequel sont données les intuitions n'est pas une forme. Une critique correspondante des raisons données pour affirmer que le temps est une forme *a priori* de l'intuition, peut se faire encore plus facilement » 1).

Selon Spencer, les formes mentales de l'espace et du temps ne sont pas des formes primordiales, mais des formes dérivées. La seule vraie « forme », soit de l'intuition, soit de l'entendement ou de la raison, c'est la conscience de la ressemblance et de la dissemblance ; elle est commune à tous les actes de l'intelligence quels qu'ils soient. « Les formes mentales, le temps et

1) *Principes de psychologie*, t. II, 7e partie, chap. IV, § 399.

l'espace, sont le B de notre alphabet ; le A de notre alphabet, qui rend B possible, c'est la conscience de la ressemblance et de la dissemblance, et les C, D, E, F, etc., les intuitions et les conceptions présentées et représentées dans le temps et dans l'espace, dépendent directement de cette conscience de la ressemblance et de la différence, tout comme elles en dépendent indirectement lorsque les formes dérivées de l'espace et du temps se sont interposées dans l'esprit » 1).

Chez Kant, un doute plane sur la nature des formes mentales appelées respectivement intuitions, catégories, idées ; le fait que les unes sont attribuées à la sensibilité, les autres à l'entendement, les dernières enfin à la raison, autorise la supposition qu'elles sont respectivement d'ordre sensible et d'ordre suprasensible. Mais chez Spencer, le doute n'est plus possible ; la forme primordiale de la ressemblance et de la dissemblance est « commune à tous les actes intellectifs, c'est-à-dire, cognitifs, quels qu'ils soient », de sorte que sur la nature du facteur psychologique de la connaissance, Spencer donne la main à Hume, et proclame avec lui que l'élément conscient est d'ordre sensible,

1) *Loc. cit.*

identifiable avec le phénomène nerveux ; pour l'un et pour l'autre, la psychologie n'est que l'envers de la physiologie.

Mais si H. Spencer est d'accord avec Hume sur la *nature* des états de conscience, est-il aussi d'accord avec lui sur leur *origine* exclusivement expérimentale ? Ne semble-t-il pas admettre avec Kant quelque élément transcendantal, une forme *a priori* de ressemblance et de dissemblance ?

Kant et Hume ont raison et ils ont tort tous les deux, réplique H. Spencer.

Les formes élémentaires de la conscience sont *a priori* pour l'*individu*, car elles lui sont données avec sa structure cérébrale, mais elles sont *a posteriori* pour la *race*, car la structure cérébrale de l'individu d'aujourd'hui est due aux expériences de ses ancêtres et à une longue évolution biologique 1).

L'idéalisme subjectiviste et l'empirisme sensualiste, ou, pour parler le langage de Spencer, l'hypothèse transcendantale et l'hypothèse expérimentale viennent donc se réconcilier sur le terrain de l'*évolution*.

* * *

1) Cette distinction a été nettement mise en lumière par St George Mivart, *Essays and criticisms*, t. II, p. 130. — London, James R. Osgood, Mc Ilvaine and C°, 1892.

L'évolution ! Le mot est de Herbert Spencer. Dès l'année 1852, c'est-à-dire sept ans avant l'apparition de l'*Origine des espèces* de Ch. Darwin, le philosophe anglais avait conçu « l'hypothèse du développement » d'après laquelle « les espèces végétales et animales se seraient produites par des modifications continuelles résultant du changement des circonstances ». L'œuvre de Darwin a consisté à rechercher les causes *déterminées* des transformations spécifiques des organismes. On sait que la cause invoquée par le savant naturaliste fut la « sélection naturelle ». Expression malheureuse, écrit Spencer, car « elle éveille l'idée d'une *opération consciente*, et par suite implique une personnification tacite de l'agrégat de forces ambiantes que nous appelons nature ; ce mot introduit vaguement dans l'esprit l'idée que la nature peut, à la manière d'un éleveur, choisir et accroître une qualité particulière, ce qui n'est vrai que sous certaines conditions. En outre, ce mot soulève l'idée d'élection, et suggère la pensée que la nature peut vouloir ou non opérer de la façon indiquée.

» C'est en partie le sentiment que ces mots évoqueraient des idées fausses qui me conduisit à employer dans les *Principes de biologie*,

l'expression de survie des mieux adaptés » 1).

Quoi qu'il en soit, l'évolution organique, qu'elle s'explique par la sélection naturelle ou, à l'aide d'une formule plus générale, par l'adaptation aux conditions, n'est qu'un élément de l'évolution spencérienne qui « a pour sujet la totalité du procès cosmique depuis la condensa-

1) « On a reconnu, écrit H. Spencer, que la formule abstraite qui exprime la transformation des êtres vivants, exprime également la transformation qui se fait et s'est faite partout. Le système solaire depuis son état primitif jusqu'à son état actuel en est un exemple. La transformation de la terre depuis les temps primitifs où sa surface a commencé à se consolider, jusqu'à l'époque actuelle, s'est pareillement conformée à la loi générale. Pour les êtres vivants, la transformation s'y conforme non seulement dans le développement de chaque organisme, mais aussi, d'après la conclusion tirée ci-dessus, dans le monde organique en général considéré comme un agrégat d'espèces. Les phénomènes de l'esprit, depuis sa forme la plus basse dans les créatures inférieures jusqu'à celle qu'il revêt chez l'homme, et encore depuis la forme humaine la plus inférieure jusqu'à la plus élevée, en sont d'autres exemples. On en trouve encore dans les étapes successives du progrès social qui commence avec un groupe de sauvages pour aboutir à la constitution des nations civilisées. Enfin, nous voyons cette même loi générale se révéler dans tous les produits de la vie sociale, dans le langage, les arts industriels, le développement de la littérature, la genèse de la science...

» En résumé, donc, la doctrine de l'évolution a pour objet la totalité du procès cosmique, depuis la condensation des nébuleuses jusqu'à la transformation des souvenirs fixés par la peinture en langage écrit, ou la formation des dialectes ; enfin,

tion des nébuleuses jusqu'aux produits de la vie sociale des nations civilisées » 1).

Le caractère mécaniciste de l'évolution ainsi décrite par Spencer saute aux yeux. Non seulement les différenciations des espèces organiques, les instincts des animaux, mais les manifestations les plus élevées de la vie chez l'homme, sont autant de stades transitoires dans le développement indéfini des forces cosmiques qui s'entrechoquaient il y a quelques millions de siècles au sein des nébuleuses primitives. Et ce développement est indépendant de toute finalité interne, il est le résultat fatal d'antécédents dont les « circonstances » seules, c'est-à-dire le hasard, déterminent l'orientation et l'action.

Il appartient donc à cette évolution mécanique de réconcilier, selon Spencer, l'hypothèse expérimentale de Hume et l'hypothèse transcendantale de Kant sur la question de la première origine des données de la conscience.

comme résultat général, elle montre que toutes les transformations mineures dans leur variété infinie sont autant de parties d'une vaste transformation, qui révèlent partout la même loi et la même cause, à savoir que l'énergie infinie et éternelle se manifeste partout et toujours par des modes toujours différents dans les résultats, mais constamment semblables en principe. » *Le principe de l'évolution*, pp. 25-26.

1) *Le principe de l'évolution*. Réponse à Lord Salisbury, p. 15. Paris, Guillaumin, 1895.

Hume avait admis les « impressions », Kant les « phénomènes passifs de la sensibilité », comme données initiales soumises à l'élaboration intellectuelle ; ils ne s'étaient pas spécialement préoccupés, ni l'un ni l'autre, de la provenance des matériaux dont ils avaient le privilège de bénéficier. Herbert Spencer, moins exclusivement introspectif que Hume, moins déductif que le criticiste allemand, mieux rompu que l'un et l'autre à l'observation de la nature, s'enquiert aussitôt de la genèse des éléments objectifs présents à la conscience et rattache leur origine aux phases antécédentes de l'évolution cosmique.

Il reconnaît que l'esprit humain n'est pas à l'origine une table rase, car chaque *individu* hérite des expériences accumulées de ses ancêtres ; il y a donc quelque chose de vrai dans la doctrine des formes *a priori* de l'idéalisme kantien ; mais les dispositions cérébrales que l'individu possède en naissant sont le legs d'expériences passées ; il n'y a donc rien dans l'intelligence de la *race* qui ne lui vienne de l'expérience et, dans ce sens, l'apriorisme du philosophe allemand est controuvé 1).

De même, il n'est pas exact que l'esprit

1) *Principes de psychologie*, §§ 208, 332.

humain ne soit orienté à l'origine vers aucune association déterminée de ses états de conscience, et dans ce sens Kant se refuse à bon droit à faire de l'âme une pure réceptivité ; mais, d'autre part, les lois suivant lesquelles s'organisent les données élémentaires de la conscience, sont le résultat d'observations accumulées dans le passé et, en ce sens, Hume a raison de ne pas distinguer sous le nom d'âme un principe actif distinct des impressions que révèlent nos états de conscience.

Herbert Spencer ne fait donc à « l'hypothèse transcendantale » qu'une concession provisoire, plus apparente que réelle ; son *idéologie* est, au fond, celle de Hume. Le philosophe écossais prend les « impressions » dont la conscience est douée, comme un point de départ ; Herbert Spencer en place les origines dans les facteurs de l'évolution cosmique ; mais, pour le disciple comme pour le maître, les états de conscience, envisagés en eux-mêmes chez l'individu d'aujourd'hui, sont des faits nerveux susceptibles de s'associer et de s'organiser ; l'esprit humain lui-même est le résultat passif de leur organisation progressive 1).

1) « Quoiqu'il nous soit encore impossible de prouver que l'état de conscience et l'action nerveuse sont les faces, interne

L'*idéologie* de Spencer n'est donc pas fondamentalement différente de « l'hypothèse expérimentale » de Hume. Quelle est sa réponse au problème *critériologique ?* Quelle est, selon lui, la *valeur* des informations de la conscience ?

*
* *

En d'autres mots, quelle est, selon Spencer, la portée objective de nos états de conscience ? Quelle est la portée de leurs liaisons ?

Lorsque nous énonçons une proposition, dit-il, les termes sont la traduction de deux états de conscience ; la proposition elle-même les associe ou les dissocie.

La première question à résoudre est celle de savoir de quelle nature est la liaison établie par la proposition.

Partons des faits.

Soient les propositions : L'oiseau était brun. — La glace était chaude. — La pression d'un

et externe, du même changement, cependant cette hypothèse s'accorde avec tous les faits observés ; et comme on l'a montré ailleurs (*Premiers principes*, § 40), nous n'avons d'autre vérification possible que celle qui résulte de l'établissement d'un accord complet entre nos expériences. » *Principes de psychologie*, § 51.

corps s'exerce dans l'espace. — Le mouvement suppose une chose qui se meut.

Il m'est aisé d'associer l'attribut *brun* au sujet et au groupe d'attributs que désigne l'*oiseau*, mais il m'est tout aussi aisé de séparer l'attribut *brun* du groupe de déterminations que l'*oiseau* éveille dans ma conscience ; il suffirait, en effet, que l'on dît devant moi : « l'oiseau était *nécessairement* brun », pour faire aussitôt surgir dans ma conscience les images d'un oiseau vert ou jaune. La connexion entre les états de conscience exprimés respectivement par l'attribut *brun* et par le sujet *oiseau* n'est donc pas indissoluble.

Lorsqu'on formule devant moi la proposition : « la glace était chaude », il m'est difficile, il peut me paraître impossible d'associer au groupe représenté par le sujet *glace* l'attribut *chaude ;* la sensation de *froid* est si fortement liée à la perception de la *glace*, que mes premiers efforts pour séparer les deux termes *glace*, *froide* sont vains ; cependant lorsque, laissant aller mon imagination, je songe à une température de congélation de l'eau qui serait supérieure à la température du sang dans l'organisme, je parviens à briser l'association des états de conscience exprimés par les mots *glace*, *froide*, et à la remplacer par l'association *glace*, *chaude*.

L'impuissance à penser : « la glace était chaude » était donc réelle au début, mais relative.

Par contre, dans la formulation des propositions : « la pression d'un corps s'exerce dans l'espace ; le mouvement suppose une chose mue », la nécessité que j'éprouve est absolue, et j'en ai la preuve dans le fait que tout effort pour briser l'association des états de conscience représentés par les termes de ces deux propositions, est et demeure complètement stérile. La contradictoire de ces propositions est donc impensable.

Or, une proposition est certaine, dit Spencer, lorsqu'il existe entre les états de conscience que les deux termes expriment une liaison indissoluble. Le moyen de s'assurer de l'indissolubilité de la liaison entre plusieurs états de conscience, c'est de faire effort pour briser la liaison représentée dans la conscience et y substituer la liaison contradictoire ; l'échec forcé de l'effort est la pierre de touche de la certitude.

Donc, conclut Spencer, le critérium de la vérité d'une proposition c'est l'inconcevabilité de sa contradictoire.

On a dit souvent que le critérium de H. Spencer est tout *subjectif*. Il y a, en effet, dans les *Principes de psychologie*, plus d'une page qui justifie cette critique, mais elle est certainement

en désaccord avec la dernière pensée du philosophe anglais. En réponse à Stuart Mill, Spencer a formulé avec plus de rigueur son système critériologique ; il répudie ouvertement le subjectivisme et déclare, en termes exprès, que l'inconcevabilité de la contradictoire n'est pas pour lui l'expression d'une impuissance exclusivement subjective, mais le résultat de l'expérience.

Je conçois sans peine et *je crois* sans effort que tel oiseau est brun, que tel autre est jaune, parce que l'expérience m'a fait voir tantôt des oiseaux bruns, tantôt des oiseaux jaunes.

Je ne dis pas que la proposition : « La glace est chaude » soit inconcevable, parce que l'expérience me fournit les moyens d'imaginer la congélation de l'eau à une température supérieure à celle de mon organisme, mais j'appelle la proposition *incroyable*, parce qu'elle se trouve en désaccord avec l'expérience habituelle, et nécessite, par voie de conséquence, un effort d'esprit extraordinaire.

Par contre, la proposition : « Un côté d'un triangle est égal à la somme des deux autres côtés », est non seulement « incroyable », mais *inconcevable*. Quant à la cause de l'inconcevabilité de cette proposition, elle ne peut se trouver que dans son désaccord avec toutes nos obser-

vations personnelles et avec les résultats uniformes et permanents déposés par les expériences du passé dans notre organisation cérébrale.

Et si l'on objecte avec Stuart Mill que les anciens Grecs tenaient pour inconcevable l'existence d'antipodes, tandis que nous la concevons et l'admettons, Spencer réplique que l'inconcevabilité de la contradictoire n'est pas une règle critique sans appel.

Et qui jugera en appel ? Celui-là seul qui sait lire dans sa conscience, et réduire en leurs éléments les plus simples les données qu'elle contient 1).

Dans ces conditions, la théorie critique de Spencer revient à la thèse classique de l'évidence objective de la vérité.

Sans doute, l'expérience sensible ne renferme pas la seule manifestation du vrai ; sur la ques-

1) « Lorsque Mill récuse la pierre de touche de la nécessité comme garantie de vérité, sous prétexte que ce qui est nécessaire pour l'un ne l'est pas pour l'autre, il perd de vue que tout le monde n'a pas le pouvoir d'introspection nécessaire pour apprécier dans chaque cas particulier ce dont la conscience témoigne ; en fait, la plupart des hommes ne réussissent à interpréter les données de la conscience que dans ses manifestations les plus simples ; même les autres sont exposés à prendre de prime abord pour données de la conscience ce qui, après un examen plus attentif, n'y apparaît plus contenu. » *Essays*, t. II, p. 392.

tion *idéologique* de l'*origine* de nos états de conscience, nous nous séparons du psychologue anglais ; mais lorsque la question se trouve portée sur le terrain critériologique et que nous nous demandons avec lui quelle est la valeur de la liaison entre nos états de conscience, d'où qu'ils viennent, notre réponse peut se résumer en ces termes qui ne diffèrent pas essentiellement de la théorie spencérienne : Les données de la conscience doivent, lorsqu'elles sont complexes, être réduites en leurs éléments ; lorsque ceux-ci sont d'une absolue simplicité, il suffit de les mettre en présence pour voir surgir entre eux des rapports, les uns contingents, les autres nécessaires ; la manifestation évidente d'un rapport d'identité ou de non-identité entre deux données élémentaires de la conscience, c'est-à-dire entre deux concepts indécomposables, tel est le motif dernier de la science certaine, telle est la règle directrice suprême de la certitude.

Spencer n'est donc pas subjectiviste. La *liaison* que la proposition établit entre les états de conscience représentés par les termes de la proposition, s'appuie objectivement sur l'expérience.

Reste la question de savoir quelle est la portée des *termes* que relie la proposition. En d'autres mots, les données élémentaires de la conscience sont-elles des états purement subjectifs ou ont-

elles une valeur réelle? Si aux états de conscience correspond une réalité, celle-ci est-elle phénoménale ou nouménale?

La réponse de Spencer à ces problèmes se résume en ce qu'il appelle « le réalisme transfiguré », sorte de théorie hybride où l'idéalisme, le monisme et le positivisme mécaniciste se rencontrent sans pouvoir s'agencer en un corps de doctrines.

Qu'est-ce que le « réalisme transfiguré » ?

En dépit de sa thèse initiale d'après laquelle nos états de conscience « ne sont que des affections subjectives » 1), H. Spencer professe le *réalisme.*

Il le prouve *négativement* et *positivement.*

La preuve *négative* réside surtout dans un argument que Spencer appelle « argument de priorité ». Supposé, dit-il, que le réalisme ne fût pas suffisamment établi, encore faudrait-il le préférer à l'idéalisme, car il est impossible de formuler, *a fortiori* de prouver l'idéalisme, sans présupposer à chaque pas le réalisme et prendre appui sur lui; les chances présumées d'erreur du réalisme se retrouveront donc, mais décuplées, dans la conception idéaliste 2).

1) *Principes de psychologie,* § 86. Cfr. § 87.

2) Essayez, dit Spencer, d'opposer au réalisme de l'homme vulgaire votre conception idéaliste de la nature: il vous sera

Ajoutez que, au double point de vue de la « simplicité » et de la « clarté », la conception réaliste doit être préférée à l'antiréalisme 1).

La preuve *positive* est double, elle jaillit à la fois de l'analyse de la conscience et de l'analyse

impossible de ne pas postuler chez lui et chez vous-même la thèse réaliste que vous voulez combattre. « Dites donc à l'homme des champs — ainsi parle Spencer — que le son de la cloche de son village existe en lui-même, et qu'en l'absence de créatures douées de sensibilité, il n'y aurait aucun son. Quand son ébahissement aura disparu, essayez de lui faire comprendre cette vérité qui vous paraît si claire. Expliquez-lui que les vibrations de la cloche sont communiquées à l'air, que l'air les transporte comme ondulations ou pulsations, que ces pulsations frappent successivement la membrane de son oreille et la font vibrer, et qu'enfin ce qui existe dans l'air comme mouvement mécanique, devient en lui la sensation de son, qui varie en degré comme ces mouvements varient eux-mêmes.

» Puis, demandez-vous à vous-même ce que vous lui dites : quand vous lui parlez cloche, air, mouvements mécaniques, entendez-vous les *idées* qu'il a de ces objets ? Si oui, vous supposez donc qu'il a déjà la conception que vous essayez de lui donner : supposition absurde. Mais non : par la cloche, par l'air, par les vibrations, vous entendez juste ce qu'il entend, c'est-à-dire autant d'existences et d'actions objectives ; et il vous est impossible de supposer que ce qu'il connaît comme son existe subjectivement en lui et n'existe qu'en lui, sans postuler, en commun avec lui, les réalités objectives que vous voulez nier. Impossible de lui faire voir qu'il ne connaît que ses sensations, sans lui supposer déjà la conscience de toutes les réalités et de tous les changements qui sont causes de ses sensations. » *Principes de psychologie*, § 404.

1) *Ibid.*, §§ 407-412.

de la réalité. L'objet de tout acte de conscience apparaît déterminé ; il y a donc une réalité plus générale dont l'objet actuellement présent à la conscience est la limitation ; par conséquent, la possibilité de la conscience fournit la preuve d'une réalité absolue.

De plus, la conscience du moi est conditionnée par celle du non-moi, et réciproquement la conscience du non-moi est conditionnée par celle du moi. Mais on ne conditionne pas l'absolu. Donc il y a, au-dessus de l'opposition du moi et du non-moi, une réalité absolue.

Enfin, la science a établi qu'à travers tous les phénomènes physiques et chimiques de la nature, l'énergie demeure constante : l'énergie est donc la réalité véritable, les événements physico-chimiques n'en sont que les expressions phénoménales.

Donc, conclut le philosophe anglais, « le postulat inévitablement contenu dans tous les raisonnements dont on se sert pour prouver la relativité des sensations, est qu'il existe hors de la conscience des conditions de la manifestation des objets, symbolisées par des relations telles que nous les concevons » 1).

Mais si Spencer est réaliste, il ne se rallie

1) § 472.

cependant pas « au réalisme grossier de l'enfant ou du sauvage » qui ne croit pas seulement à l'existence de quelque chose de réel opposé à la pensée, mais se figure naïvement connaître les choses de la nature telles qu'elles sont. Non. « Aucune relation dans la conscience ne peut ressembler à sa source en dehors de la conscience, ni même s'en approcher en aucune façon. » « Si une existence objective *quelconque*, manifestée sous des conditions *quelconques*, reste comme la nécessité finale de la pensée, il ne se trouve pas le moins du monde impliqué par là que cette existence et ces conditions soient pour nous rien de plus que les corrélatifs inconnus de nos sensations et des relations qui les unissent. Le réalisme auquel nous souscrivons affirme l'existence de l'objet, en tant que séparée et indépendante de l'existence du sujet, mais n'affirme ni qu'aucun mode de l'existence objective soit tel en réalité qu'il apparaît, ni que les connexions qui unissent ces modes soient objectivement telles qu'elles apparaissent. Il se trouve ainsi profondément distinct du réalisme grossier; pour marquer cette distinction, nous faisons bien de l'appeler réalisme transformé » 1).

Une analogie éclaircira cette doctrine abs-

1) § 472.

traite. Le lecteur n'a qu'à se rappeler la théorie de la perspective. Il se souvient qu'en jetant les yeux par une fenêtre sur un objet, disons par exemple sur un coffre placé à la surface du sol, il peut, en tenant son regard fixé sur cet objet, marquer sur la vitre, avec une plume et de l'encre, des points disposés de telle sorte que chacun d'eux cache un coin du coffre, et ensuite joindre ces points par des lignes dont chacune cache un des bords de ce même coffre. Cela fait, il a sur la surface du verre une représentation au trait, ce que nous appelons une vue perspective du coffre, — une représentation de sa forme, non telle qu'elle est conçue, mais telle qu'elle est vue réellement. Si maintenant il considère la relation qui existe entre cette figure et le coffre lui-même, il trouve que les deux objets diffèrent de plusieurs façons. L'un occupe un espace à trois dimensions, et l'autre un espace à deux dimensions seulement ; les relations entre les lignes de l'un ne sont pas les mêmes que les relations entre les lignes de l'autre ; les directions dans l'espace des lignes représentatives, sont entièrement différentes des directions des lignes réelles ; les angles qu'elles font les unes avec les autres sont dissemblables, et ainsi de suite pour le reste. Néanmoins la représentation et la réalité sont tellement unies

qu'étant donnés l'objet, les conditions de vue et l'intermédiaire plan de la vitre, aucune autre figure n'est possible ; et que toute modification de position ou de distance qui pourrait affecter l'objet se marquera fatalement par une modification correspondante de la figure. Il y a là par conséquent un cas de symbolisation telle que, malgré l'essentielle différence entre la chose et son symbole, il y a une correspondance exacte, quoique indirecte, entre les relations changeantes qui surviennent dans les éléments de l'un et les relations changeantes qui surviennent dans les éléments de l'autre 1).

Nous sommes donc inéluctablement obligés de croire à l'existence d'*une certaine réalité objective*, se manifestant à nous dans *de certaines conditions*, mais nous sommes condamnés à ignorer la nature de cette réalité mal définie. Telle est la conclusion de la psychologie. Les inductions qu'elle autorise ne vont pas plus loin.

Il reste cependant un problème fondamental. Si nous ignorons la nature de la réalité objective, d'où vient notre ignorance ? Tient-elle à la nature de la chose connue ou à celle du sujet qui la connaît, ou à l'une et l'autre à la fois ?

1) *Principes de psychologie*, § 473.

Le problème ainsi posé est au fond celui qui, depuis Kant, est devenu le problème essentiel de la métaphysique, la détermination des limites de l'intelligence humaine.

Kant a cherché à le résoudre en étudiant la nature de la raison en elle-même. H. Spencer, mieux avisé, soumet à l'analyse non point la faculté de connaître, mais ses actes : nos connaissances.

Kant a conclu à l'incognoscibilité des « noumènes » ; H. Spencer conclut inductivement et déductivement à l'existence d'un non-moi nouménal, mais à l'incognoscibilité de la nature distinctive du noumène ou des noumènes qui le composent.

Nous avons suivi le philosophe anglais dans les analyses inductives de ses *Principes de psychologie ;* suivons-le dans son œuvre déductive des *Premiers principes.*

*
* *

Les *Premiers principes* ont pour objet l'examen approfondi des notions primordiales de la religion, de la science, de la conscience, et, pour but, leur réconciliation.

Au moment où H. Spencer entre en scène, où en est la pensée philosophique ?

L'idéalisme, on se le rappelle, domine la psychologie et la métaphysique. Il semble acquis, avec Hume, que l'esprit humain est emmuré dans ses états de conscience ; avec Kant, que l'au-delà du phénomène est nécessairement inconnaissable.

Dans la philosophie de la nature, la théorie mécaniciste règne en souveraine. Les causes finales sont proscrites. Tous les faits d'ordre physique, chimique, biologique, même psychologique, sont des modes de mouvement ; il n'y a dans l'univers que des forces mécaniques, transformables les unes dans les autres, sans accroissement ni diminution ; la quantité totale de la matière et de l'énergie est invariable.

Il est malaisé cependant de ne pas croire à l'existence indépendante de la réalité ; ainsi que Spencer se charge de le démontrer dans ses *Principes de psychologie* 1), l'idéalisme ne peut ni s'énoncer ni surtout se démontrer, sans présupposer le réalisme ; la conscience elle-même, dans ses propres affirmations, se heurte à des barrières qui lui sont imposées par ailleurs ; le sentiment du moi accuse la réalité du non-moi. Il est tout aussi malaisé de se passer de l'Absolu.

1) Voir ci-dessus, pp. 125 à 128.

Toutes les races de l'humanité ont eu foi et, aujourd'hui encore, ont foi en son existence.

Les religions, qu'un anthropologiste de premier ordre, de Quatrefages, considérait comme un trait distinctif de l'espèce humaine, à telle enseigne qu'il niait l'existence soit historique soit préhistorique d'un peuple sans religion, vivent de l'absolu. Est-il croyable qu'il n'y ait pas aux religions un fond de vérité ? Or, s'il y a lieu de présumer ou de croire que les aspirations religieuses ne sont pas vaines, il y a donc conflit entre les croyances religieuses de l'humanité et la métaphysique idéaliste.

L'abstention systématique en face d'une opposition aussi flagrante et aussi générale ne serait pas possible ; nous avons trop au cœur le besoin d'harmonie et d'unité pour demeurer spectateurs impassibles d'un pareil désordre.

Il y a là un premier conflit que la philosophie doit chercher à résoudre.

En voici un second.

Le mécanicisme se présente sous le couvert de la science comme la seule interprétation plausible de la nature. Mais il est bien malaisé de supprimer les aspects qualitatifs de la nature pour les réduire tous à la quantité ; il est malaisé d'identifier la conscience et le phénomène nerveux : car, supposé même que l'on se plût à

reconnaître dans la conscience et le phénomène nerveux la face interne et la face externe d'un même fait, encore faut-il expliquer pourquoi et comment certains faits matériels ont, parmi tant d'autres, le privilège de présenter ce double aspect.

On ne peut demander la solution de ce double conflit qu'à l'analyse approfondie des notions fondamentales de l'esprit humain : notions de religion ; notions de science, ou plutôt de mécanicisme envisagé comme conception scientifique de la nature ; notions de philosophie, ou plutôt, d'idéalisme, c'est-à-dire de la connaissance selon l'interprétation idéaliste.

Les religions soulèvent deux problèmes : Qu'est-ce que l'univers ? D'où tire-t-il son origine ?

Sur la question de l'origine de l'univers, il y a trois hypothèses possibles : l'athéisme, qui considère le monde comme existant de lui-même ; le panthéisme, d'après lequel le monde se fait passer lui-même de la puissance à l'acte ; le théisme, qui professe la création de l'univers par un agent extérieur.

Or, ces trois hypothèses sont inconcevables. — Il n'en est pas une des trois, d'ailleurs, qui n'en vienne tôt ou tard, soit ouvertement soit d'une façon déguisée, à l'affirmation d'un être

existant par lui-même, d'une « self-existence ». Une « self-existence » n'aurait pas eu de commencement. Or, une durée sans limite est impensable.

Donc le problème de l'origine de l'univers conduit inévitablement l'esprit à des affirmations verbales inconcevables.

La question de la nature de la cause première de l'univers nous mène dans la même impasse.

Nous sommes obligés de conclure à l'existence d'une cause première de l'univers. Or cette cause première ne peut être qu'un infini et un absolu. Mais les notions de cause, d'infini, d'absolu sont incompatibles. Donc les idées que nous avons sur la nature de l'univers, aussi bien que celles relatives à son origine, sont contradictoires et, dès lors, les propositions renfermées dans les croyances religieuses n'ont aucun sens représentable par la pensée.

La seule conclusion abstraite qui se trouve au fond de toutes nos recherches sur la cause première, comme au fond de toutes les croyances polythéistes, monothéistes, panthéistes et athées, c'est que l'univers manifeste l'existence d'un pouvoir absolument insondable. Les théologies scientifiques en tombent du reste d'accord : Dieu est incompréhensible.

Les notions fondamentales de la science, au point de vue mécaniciste, sont celles d'espace, de temps, de matière, de mouvement, de translation de mouvement, de force et de mode d'action des forces. Au point de vue idéaliste, ce sont les notions de sensation et d'un sujet conscient de la sensation.

Nous croyons invinciblement à l'*espace* et au *temps ;* or, lorsqu'on regarde de près ce que nous pensons en savoir, on se trouve en face de notions incompréhensibles. — La *matière* est-elle faite d'éléments solides ou de centres de forces, comme le voulait Boscovich ? Il semble bien qu'il faille opter pour l'une de ces deux alternatives : les deux sont également inconcevables. — Quant au *mouvement* et à sa *transmission*, à la *force* envisagée en elle-même et dans son *mode d'action*, partout et toujours nous nous trouvons enveloppés d'affirmations inconcevables et de contradictions.

Il en va de même des notions impliquées dans la *conscience du vrai.*

Les *états de conscience* nous apparaissent se déroulant en une série d'événements successifs. Cette série doit bien, coûte que coûte, être finie ou infinie. Or aucune des deux hypothèses n'échappe à des contradictions.

La conscience implique un *moi* conscient : vainement le phénoménaliste réduit le moi à un faisceau d'impressions, il ne peut sincèrement nier qu'il les regarde comme *siennes*. Or la conscience de *soi* est impossible. Car la conscience implique nécessairement un sujet et un objet, une dualité de termes. Mais la conscience de soi supposerait que le sujet est lui-même l'objet. Donc la conscience de soi est impossible.

Donc, enfin, soit que nous analysions nos connaissances relatives à la nature extérieure telle que nous l'expose la mécanique, soit que nous scrutions nos états de conscience, les choses et le moi, tout nous apparaît également enveloppé d'inconcevabilités et de contradictions.

Nous sommes donc incapables de rien connaître au delà des *phénomènes* d'expérience.

Les lois de l'intelligence conduisent à la même conclusion. En effet, l'exercice de la pensée est soumis aux lois de la *relation*, de la *différence* et de la *ressemblance* ; connaître une chose, c'est l'apercevoir en relation avec la conscience, la distinguer des autres choses, la ranger parmi des choses plus simples de même nature ; or la connaissance de l'absolu et de l'infini exclut ces trois conditions. Donc l'absolu et l'infini ne

peuvent tomber sous les prises de la pensée, ils sont inconnaissables.

* * *

Quelles sont donc les conclusions des *Premiers principes ?*

Les notions de cause première, d'absolu, d'infini forment le fonds de toutes les religions : elles sont inconcevables ou contradictoires.

Les notions de temps, d'espace, de matière, de mouvement, de force, forment le fonds de la science de l'univers, au point de vue mécaniciste : elles sont inconcevables ou contradictoires.

Les notions d'états de conscience et de conscience forment le fonds de toute psychologie : elles sont pareillement inconcevables et contradictoires.

Enfin, il y a à la pensée trois conditions : pour être concevable, un objet doit être *relatif*, *différent* d'autres objets, *semblable* à d'autres objets, en deux mots, *relatif* et *limité*. Telle est la *loi de relativité de la pensée humaine.*

Mais, s'il en est ainsi, que dire de l'absolu et de l'infini ?

Sont-ce des mots désignant une négation pure et simple, la négation de la concevabilité, ainsi que s'exprime Hamilton ?

Au point de vue strictement *logique*, répond Spencer, cette conclusion serait inéluctable.

Mais les lois de la logique concernent les objets de pensée dont nous avons une conscience *définie*.

Il est d'autres pensées incomplètes, qui ne sont pas susceptibles d'être jamais complétées, dont nous avons une conscience *indéfinie*. Elles ne sont pas moins réelles que les précédentes, en ce sens qu'elles sont des affections normales indéniables de l'intelligence. Les états de l'absolu sont de cette seconde catégorie.

Tous les arguments qui tendent à établir que notre connaissance est relative, supposent l'existence de quelque chose qui n'est pas relatif. Affirmer que nous ne pouvons connaître l'absolu, c'est avouer implicitement qu'il y en a *un*, mais que nous ne pouvons savoir *ce qu'il est*.

Il est impossible de concevoir une connaissance qui n'aurait pour objet que des apparences ; une apparence sans une réalité dont elle est l'apparence, est impensable.

Un espace limité n'est pas concevable. En limitant l'espace, nous posons nécessairement quelque chose par delà les limites. La notion de l'absolu n'est donc pas une pure inconcevabilité, c'est l'affirmation qu'il y a quelque chose au delà de ce qui est positivement conçu. — En général,

concevoir un objet comme relatif, c'est le concevoir en opposition avec un non-relatif, c'est-à-dire avec un absolu.

Enfin, nous ne pouvons concevoir nos impressions sensibles, sans affirmer l'existence d'une cause qui nous impressionne.

Donc, enfin, il n'est pas contestable qu'il existe un absolu dont nous avons une conscience indéfinie.

Mais, dira-t-on, si la pensée est soumise à la loi de relation et de limitation, comment expliquer la genèse de la pensée d'un objet sans relation ni limite ?

Au moyen de notions simples, répond Spencer, dont nous supprimons mentalement les formes spéciales et les limites. La conscience de l'absolu est un abstrait, non d'un groupe particulier de conceptions, mais de *toutes* nos conceptions. Tous les objets particuliers de la pensée varient, mais quelque chose de constant *subsiste à travers tous les changements*, c'est l'*existence en général*, l'*immuable en général*, l'*absolu*.

Non seulement il est légitime de croire à l'existence de l'absolu, mais aucune de nos connaissances n'est plus fermement assise que celle-là. En effet, la certitude d'une connaissance se mesure à l'impuissance de l'effort que nous

tentons pour l'éliminer du champ de la conscience. Or, la connaissance de l'absolu est nécessairement liée à toute connaissance. Elle est donc la plus certaine de toutes nos connaissances.

Quelle est, d'après l'exposé qui précède, la solution des deux conflits que Spencer cherchait à résoudre ?

La religion et la science sont réconciliées, car si la science et la philosophie établissent que nous n'avons pas de notion *distincte* de l'absolu et de l'infini, elles n'en laissent pas moins subsister la croyance à un quelque chose de mystérieux, d'insondable, objet de la religion.

La conciliation entre la science, entendue comme conception mécaniciste de l'univers, et la philosophie idéaliste, est opérée, car si le fonds des notions de temps, d'espace, de matière, de mouvement et de force est inconcevable et contradictoire, il existe cependant *un absolu* qui se manifeste par les phénomènes de mouvement et de force ; et rien n'empêche que l'on interprète tous les phénomènes dont s'occupe la science, en un mot, le connaissable, en termes de masse, d'énergie, de mouvement.

Dans ces conditions, la philosophie est d'ac-

cord avec la science : car, d'où venaient les conflits en philosophie ?

De ce que les métaphysiciens voulaient se prononcer sur la nature de l'absolu : les uns disant que l'univers existe par lui-même sans cause première (athéisme) ; les autres, que la cause première est un être personnel existant par soi et créateur (théisme) ; d'autres encore disant que c'est un être en puissance qui devient l'univers, et le moi (panthéisme).

Or, la science est indépendante de ces trois explications.

Les conflits venaient encore de ce que les métaphysiciens voulaient se prononcer sur la nature de l'univers et du moi ; les uns voulant ramener la matière à des éléments solides, les autres à des centres de forces ; les uns faisant du moi un sujet matériel, les autres en faisant un esprit.

Or, encore une fois, la science et la philosophie ont démontré que nous ne connaissons pas la nature de la matière et du moi ; l'atomisme et le dynamisme, le matérialisme et le spiritualisme sont également arbitraires.

Il n'y a donc plus de conflit, puisqu'il n'y a plus de rencontre.

Une seule chose demeure certaine, c'est qu'il y a *un sujet* dernier dont les phénomènes cor-

porels et les phénomènes conscients sont les manifestations.

L'identité *substantielle* du non-moi et du moi, de la matière et de l'esprit, c'est le *monisme*.

La réduction de tous les phénomènes extérieurs, y compris les faits nerveux soumis à l'observation du physiologiste, à des phénomènes mécaniques, interprétables en termes de masse et d'énergie, c'est le *mécanicisme*.

L'affirmation que nous ne connaissons que nos états de conscience et que les *objets* sont la face externe des phénomènes psychologiques dont la conscience aperçoit le dedans, c'est la formule concrète de l'*idéalisme*.

La *métaphysique* de Spencer et en particulier sa psychologie *rationnelle* se caractérisent par ce *fusionnement* des diverses doctrines philosophiques issues de Descartes et répandues dans l'atmosphère de notre siècle.

Il manque à cet agglomérat une véritable unité organique.

Spencer est un *collectionneur d'idées* plutôt que le créateur d'une philosophie.

Il en fait d'ailleurs la déclaration expresse, la philosophie est pour lui ce qu'elle était pour A. Comte, la science générale, la synthèse des phénomènes et de leurs lois, c'est-à-dire de leurs rapports de coexistence et de succession.

Quant à sa doctrine de l'évolution, elle n'est qu'une *analogie* audacieusement greffée sur une *hypothèse*.

L'*hypothèse*, c'est que les espèces végétales et animales pourraient dériver par voie de transformation d'un ou de plusieurs types primordiaux, en vertu de la sélection naturelle ou, en termes plus explicites, sous l'influence avantageusement combinée du milieu, de la survivance des plus aptes dans la lutte pour la vie, et de l'hérédité.

L'*analogie* consiste à élargir indéfiniment l'hypothèse transformiste et à l'appliquer à tous les faits observables, depuis la formation des mondes stellaires, du système solaire et de notre globe, jusqu'à la genèse des sociétés et au développement des civilisations.

Tout le monde conviendra qu'il n'y a dans cette vaste conception ni science proprement dite, ni véritable philosophie.

Le succès momentané de la doctrine spencérienne de l'évolution tient à des causes extrinsèques plutôt qu'à sa valeur réelle. L'engouement des savants pour l'étude des origines de la vie, depuis la découverte géniale de Schwann sur la constitution cellulaire des organismes et la mise en œuvre d'instruments merveilleuse-

ment perfectionnés de micrographie ; les rapprochements étonnants observés par Darwin entre les types les plus distincts de la flore et de la faune des deux mondes ; les études comparatives d'ethnographie et d'anthropologie, de philologie, de sociologie, de religions, et leur coïncidence avec les découvertes de la biologie cellulaire, de l'histoire naturelle et de l'embryogénie ; le besoin de relier entre eux les faits épars mis au jour par le travail immense d'analyse auquel notre siècle s'est livré, avaient prédisposé l'esprit public à prendre une colligation subjective de faits pour l'explication dernière des choses par leurs causes, objectif suprême et immuable de la philosophie.

Alfred Fouillée.

A. Fouillée ouvre son *Évolutionnisme des idées-forces* par une critique de la philosophie de Herbert Spencer.

Il s'agissait, pour le philosophe anglais, d'opérer une synthèse philosophique dont la science positive fournît seule les éléments, dont l'évolution formât le nœud et dont l'idéalisme opérât le contrôle. Ainsi l'exigeait l'état de la philosophie, à l'heure où le grand architecte

anglais entreprenait sa construction philosophique.

Mais, avant tout, il fallait une synthèse, c'est-à-dire une unité ; car, en présence des résultats accumulés par les sciences d'observation au cours du XVIIIe et de la première moitié du XIXe siècle, une vue compréhensive de l'ensemble était, plus que jamais, impérieusement réclamée. Or, Spencer a failli à sa tâche. « Sa théorie manque d'unité. Elle laisse l'esprit en présence de trois termes dont le lien échappe : d'abord un inconnaissable, puis deux séries de faits connaissables, — faits physiques et faits psychiques — dont la seconde vient se surajouter on ne sait comment à la première... » 1).

Reprendre, avec une foi plus robuste, l'essai de construction une devant laquelle a échoué Spencer ; partir, avec lui, des données idéalistes et positivistes acquises à la psychologie contemporaine ; chercher, comme lui, dans une loi d'évolution l'explication universelle des choses, mais supprimer le transcendant, supprimer le dualisme du physique et du mental, et arriver ainsi à un monisme rigoureux, mais « immanent

1) A. Fouillée, *L'évolutionnisme des idées-forces.* Introd., pp. VI-VII.

et expérimental », tel est l'idéal persévéramment poursuivi par cet écrivain fécond dont nous allons esquisser la pensée philosophique 1).

Le secret de la synthèse de Fouillée, c'est « *l'idée-force* ».

Par *idée* il faut entendre, non seulement le phénomène strictement « intellectuel » ou de connaissance, mais, au sens cartésien, tous les

1) En dehors de diverses études fragmentaires, articles de revues, éditions classiques, etc... A. Fouillée a écrit : *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience ; L'évolutionnisme des idées-forces ;* deux volumes sur la *Psychologie des idées-forces ; La liberté et le déterminisme ; Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive ; Tempérament et caractère ; Psychologie du peuple français ; Esquisse psychologique des peuples européens ;* et, dans le domaine de la morale, de la sociologie et de l'enseignement : *La morale, l'art et la religion,* d'après Guyau ; *La critique des systèmes de morale contemporains ; Nietzsche et l'immoralisme ; Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain ; Les éléments sociologiques de la morale ; La morale des idées-forces ; La France au point de vue moral ; Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde ; La science sociale contemporaine ; La propriété sociale et la démocratie ; L'idée moderne du Droit ; L'enseignement au point de vue national ; Les études classiques et la démocratie ; La réforme de l'enseignement par la philosophie.* Mentionnons encore quatre volumes sur *La philosophie de Platon ;* une *Histoire générale de la philosophie ;* deux volumes sur *La philosophie de Socrate* et un sur *Descartes.* Presque tous ces ouvrages ont paru chez Alcan, chez Colin ou chez Hachette, à Paris.

faits internes qui sont conscients ou peuvent le devenir 1).

Depuis Descartes, la pensée et le phénomène physique mécanique se trouvent opposés l'un à l'autre dans les conditions d'un dualisme irréductible. Le phénomène mécanique est donné dans la nature ; le sujet doué de conscience le regarde se produire, mais n'a point d'action sur lui. Il est un témoin passif. Ses idées sont

1) « Nous prendrons le mot d'*idée* ou de *pensée* au sens cartésien, comme exprimant les *états de conscience* non seulement avec leur côté intellectuel, mais aussi avec le *sentiment* et l'*appétition* qui en sont inséparables. L'*idée*, au sens le plus étroit, est une *représentation* intérieure de ce qui est ou peut être, un état de conscience représentatif d'un objet ; elle est, dirait Spinoza, un mode de la *pensée*. Mais on peut aussi prendre le mot *idée* en un sens assez large pour embrasser tous les états de conscience actuellement ou virtuellement réfléchis sur eux-mêmes. Ces deux sens du mot *idée* sont nécessairement liés. Dès qu'un état de conscience est saisi comme distinct par la conscience même, fût-il une émotion de plaisir ou de douleur, fût-il une impulsion, une appétition, une volition, il devient *forme* de conscience susceptible de *réflexion* sur soi (εἶδος) ; en outre, tout état de conscience ainsi *aperçu* existe plus ou moins pour un *sujet* et est plus ou moins représentatif d'*objets :* nous n'avons pas de plaisirs ni de peines, encore moins d'appétits, sans une représentation quelconque. Il est donc parfaitement rigoureux d'appeler *idées* tous les états de conscience en tant qu'inséparables de quelque *représentation* qui leur donne une *forme*, un *objet*, et les rend susceptibles de *réflexion sur soi* dans le *sujet* conscient. » *L'évolutionnisme des idées-forces*. Introd., pp. XI-XII.

des « reflets », des « ombres » de la réalité, et non point des « forces » capables de jouer un rôle dans l'évolution universelle.

Spencer n'a pas vu le côté précaire de cette philosophie. Comme tout le monde, il a donné dans le piège.

Non seulement il n'a vu dans le phénomène intellectuel proprement dit que la contemplation subjective d'une réalité déjà présupposée et indépendante de la contemplation dont elle est l'objet, mais avec Huxley, Bain, Maudsley, il se laisse persuader que même nos sentiments et nos volontés sont inefficaces sur le mécanisme de la nature et de la vie. « Toute cette école de psychologues contemporains nous répète que l'automatisme des actions réflexes, déjà décrit par Descartes sous le nom de *undulatio reflexa*, explique tout ce que notre suffisance attribue à l'action de nos idées, de nos sentiments, de nos volontés » 1).

1) Il faut citer en entier la page d'où ces lignes sont extraites, car elle résume excellemment l'idée maîtresse de l'auteur et précise bien le point de vue auquel il se place dans sa psychologie. Il écrit : « Huxley, commentant la célèbre doctrine de Descartes sur l'automatisme des bêtes, montrait à ses auditeurs une grenouille privée de ses hémisphères cérébraux et accomplissant néanmoins des prodiges d'équilibre pour se maintenir sur la main sans tomber, malgré les mouvements de

S'il en était ainsi, observe Fouillée, la conscience serait dans l'univers un accessoire inutile, et dès lors il y a beau temps qu'elle

la main tournant en divers sens. Si la grenouille était philosophe, ajoutait spirituellement Huxley, elle pourrait raisonner de la manière suivante : « Je me sens mal à l'aise et en train de glisser ; je pose donc mes pattes en avant pour me garantir. Sachant que je vais tomber si je ne les pose pas plus loin encore, je les assure de nouveau, et ma volonté amène tous ces beaux ajustements dont le résultat est de m'installer en sûreté ». Mais, concluait Huxley, si la grenouille raisonnait ainsi, elle serait dans l'erreur, car, en fait, elle accomplit toutes ces choses absolument aussi bien sans avoir ni raison, ni sensation, ni idée d'aucun genre : les animaux sont donc des automates, mais des automates conscients.

» L'homme, que Descartes avait eu soin de placer à part, rentre naturellement dans la définition générale. Toute une école de psychologues contemporains nous répète que l'automatisme des actions réflexes, déjà décrit par Descartes sous le nom de *undulatio reflexa*, explique tout ce que notre suffisance attribue à l'action de nos idées, de nos sentiments, de nos volontés. La forme du problème est nouvelle, le problème est ancien. Si nous pouvions nous transporter plus de deux mille ans en arrière chez les Grecs, au temps de Socrate, et assister aux derniers entretiens du sage dans sa prison, nous entendrions ce même problème posé et deux solutions indiquées, l'une toute mécanique, l'autre psychologique. Socrate, en effet, disait que les partisans du mécanisme universel, si on leur demandait pourquoi il était assis dans sa prison, prêt à boire la ciguë, ne manqueraient pas de répondre : — C'est que les muscles de Socrate, agissant de telle manière sur ses os et ses membres, aboutissent à telle et telle situation de son corps. — Et Socrate

aurait dû disparaître, comme disparaissent en s'atrophiant les organes sans fonction utile.

Mais il n'en est point ainsi. La doctrine psychologique des « idées-reflets » est arbitraire.

ajoutait : — La vraie raison, c'est que j'ai l'idée du bien, et que j'aime mieux mourir que vivre infâme et parjure.

» Nos savants d'aujourd'hui, s'ils n'étaient retenus par quelque respect, ne manqueraient pas de comparer ici Socrate à la grenouille philosophe de Huxley et de dire : — La cause que vous invoquez n'en est pas une. Vous êtes victime d'une illusion quand vous croyez accomplir un acte sous l'influence d'une idée, d'un sentiment, d'une volition : vous prenez le reflet du mécanisme pour le ressort. Illusion naturelle et universelle, nous en convenons. Nous croyons tous, par exemple, choisir nos mets par anticipation du *plaisir* ; nous nous imaginons que le *sentiment* de satisfaction ou de dégoût sert à régler notre choix ; nous croyons que toutes nos actions volontaires sont aussi causées par quelque *désir*. Mais le désir et l'aversion, le plaisir et la peine sont les simples *indices* psychologiques de mouvements corporels qui ont seuls l'efficacité. Si donc vous demandez : — Mon sentiment de faim ou de soif a-t-il quelque part dans le mouvement de Socrate pour saisir la coupe et boire la ciguë, ou ce résultat aurait-il eu lieu quand même il n'aurait existé aucun sentiment de ce genre ? — Spencer répondra par l'affirmative, avec Huxley, Bain et Maudsley. Les faits de conscience sont des « aspects subjectifs et accessoires » de l'automate vivant. Supprimez le plaisir, la douleur, le désir, l'idée, et le mécanisme de la vie se développera de la même manière, par l'effet des forces purement naturelles ; l'animal-machine et l'homme-machine fonctionneront avec la même précision mathématique ; seulement on pourra dire d'eux avec raison ce que Malebranche disait à tort de son chien : « Cela ne sent pas ». Nous, nous sentons (comme le chien de Malebranche, d'ailleurs),

Les considérations sur lesquelles elle s'appuie ne la justifient pas 1).

Cette doctrine vient de ce que, par une abstraction illégitime, on considère uniquement l'idée au point de vue *statique*, comme ayant un certain *contenu* qualitatif, qui la constitue *telle* et non autre ; tandis qu'il faudrait la considérer aussi au point de vue *dynamique*, comme une *condition* ou une *cause* de changement dans le système total dont elle fait partie.

Tant que l'on s'en tient au premier point de vue, « tant que l'on n'accorde aux idées qu'un simple contenu représentatif et actuellement présenté à la conscience, tant qu'on se les figure comme des sortes d'*empreintes* immobiles ou de reproductions photographiques, toute notion d'un *dynamisme psychique*, c'est-à-dire d'une action mutuelle des faits psychiques capable de faire apparaître l'un et disparaître l'autre, en un mot, toute notion d'idées-forces devient incon-

et nous pensons même ; qu'en faut-il conclure, sinon que nous sommes des automates conscients ?

» Ainsi, dans cette philosophie, la conscience est le paralytique et le corps est l'aveugle ; seulement l'aveugle marche comme s'il y voyait clair et le paralytique a beau y voir, il ne conduit point l'aveugle, qui marcherait tout aussi bien sans lui. » *Ouvr. cit.*, pp. VIII-XI.

1) *Ouv. cit.* Introd., pp. XVII-XXIX.

cevable. Mais cette façon exclusivement statique de représenter les idées et faits de conscience est une métaphore matérialiste que le psychologue n'a pas le droit d'ériger en principe. Au point de vue de la conscience, on peut et on doit concevoir tout état de conscience comme contenant en soi des *conditions de changement* pour d'autres états de conscience. »

Bien plus, l'activité consciente n'est pas seulement une force psychique, elle est la seule force proprement dite, car, mécaniquement, il n'y a point de forces, il n'y a que des mouvements et des formules mathématiques exprimant la succession de ces mouvements. L'efficace, la causalité efficiente, l'action, la force, tout cela est en dehors de la mécanique comme de la logique, et ne peut être conçu que comme psychique.

A la doctrine des idées-reflets, il faut donc opposer celle des *idées-forces* d'après laquelle tous les états de conscience, représentations, sentiments, volitions, sont des facteurs contribuant à l'évolution mentale et même à l'évolution physique 1).

« Quand, par exemple, la douleur me fait m'écarter d'un objet, c'est bien, pour la con-

1) *Ouv. cit.*, p. XVI.

science, la douleur qui explique l'*aversion*, parce que la douleur a en soi certaines conditions indispensables du changement intérieur appelé aversion. Toute autre explication est en dehors de la psychologie. La notion même d'*influence*, d'*action*, d'*efficacité*, de *force*, est tout empruntée au point de vue psychologique : c'est l'impulsion causée par le désir ou la répulsion causée par l'aversion qui me donne l'idée d'une contrainte interne et d'une force réagissant contre un obstacle. La psychologie ne peut pas, sans une sorte de suicide, abandonner ce point de vue : elle doit renvoyer les hypothèses matérialistes, comme les hypothèses spiritualistes, à la métaphysique.

» La conception des sentiments-forces, des appétitions-forces, des idées-forces, est donc essentielle en psychologie » 1).

Soit : les états de conscience sont des *forces*, mais tous les états de la nature ne sont pas conscients. Il y a des êtres qui ont des « idées » et d'autres qui n'en ont point. Comment donc composer de ces éléments d'ordres différents la synthèse une que veut la philosophie ?

N'avons-nous pas entendu Spencer lui-même nous faire l'aveu « qu'il n'y a entre les phéno-

1) *Ouv. cit.*, pp. XXXI-XXXII.

mènes de conscience et les événements physiques aucune communauté de nature visible ou concevable » ?

Et Fouillée, argumentant contre le philosophe anglais, ne lui disait-il pas : « Le mental ne pouvait être *impliqué* dans des facteurs qui, par hypothèse, étaient tout mécaniques ; et il n'a pu davantage être *effet* de causes par rapport auxquelles il est impossible de montrer sa dépendance... Au nombre de vos données initiales vous pensiez n'avoir placé que mouvement et matière ; vous êtes plus riche que vous ne croyez, car voici de la pensée » ?

Faut-il donc renoncer à l'unité fondamentale que poursuit invinciblement la métaphysique, ou faut-il placer le mental dans les données mêmes de l'évolution et prononcer qu'il y a, au sein de la matière élémentaire elle-même, « quelque chose de psychique, un germe de sensation et d'appétition » ? 1)

Renoncer à la conception unitaire de la nature est chose impossible.

« Une pareille alternative nous retiendrait, en effet, dans un *dualisme initelligible.* »

« Après avoir assimilé à nous-mêmes les autres hommes et les animaux, parmi lesquels les polypes

1) *Ouv. cit.*, p. LI.

presque impossibles à distinguer de la plante, nous nous arrêterions tout d'un coup à la plante, en disant : — Ici commence un monde *numéro 2* qui n'a plus rien de commun dans ses éléments propres avec le monde *numéro 1;* nous allons tirer un grand trait pour séparer le monde qui ne sent absolument pas et n'a aucune espèce d'*appétition*, d'avec le monde qui sent et fait *effort*. Puis, arrivés aux minéraux, nous recommencerons l'opération et élèverons un nouveau mur infranchissable. La nature sera ainsi coupée en domaines séparés par des fossés béants. Il ne restera plus qu'à expliquer comment, de la fournaise minérale qui fut la terre encore embrasée, put sortir la vie végétative, puis la vie animale, puis l'homme. Il est vrai que Jéhovah est là pour venir à notre secours, pour faire apparaître les divers règnes de la nature et même, dans chaque règne, les diverses espèces, par autant de *fiat* distincts ou de miracles spéciaux. Mais alors le lien monistique refusé à la nature même, on le transporte au-dessus, dans un Homme éternel ; pour n'avoir pas voulu projeter dans la nature un peu de ses sensations et appétitions rudimentaires, on projette son intelligence développée et sa volonté réfléchie dans un démiurge ou dans un créateur. C'est bien toujours une induction, mais à rebours et dans un sens contraire à celui de la psychologie, de la physiologie, de tout l'ensemble des sciences » 1).

1) *Ouv. cit.*, pp. XLVIII-XLIX.

C'est donc la seconde alternative qui s'impose. Puisqu'il faut que l'unité existe dans la nature et que l'évolution doit en révéler les aspects ; puisque, par ailleurs, il est supposé acquis que le mental ne peut naître du physique, ni la pensée de la matière et du mouvement, il ne reste plus qu'une ressource, c'est d'assigner au mental et au physique, à la pensée et à la matière un fond original unique.

Mais le moyen d'opérer cette unification, contre laquelle toutes les énergies de la conscience semblent protester ?

La répugnance que nous éprouvons à redescendre du mental au physique par une pente continue et à les rendre foncièrement solidaires, vient d'un vice logique dénoncé déjà plus haut et qui gâte toutes les psychologies, d'une interprétation étroite et superficielle de l'activité consciente. Nous nous sommes habitués à considérer la conscience comme un *épiphénomène* sans attache réelle avec la nature, un simple « éclairage » du physique, lequel, s'il n'était pas éclairé, marcherait tout comme aujourd'hui, la circonstance extrinsèque de l'éclairage seule exceptée. Or, cette interprétation du contenu et du rôle de la conscience doit être condamnée. La conscience n'est pas, en dehors du physique, un accessoire superposé au physique pour

l'éclairer ; c'est le physique même, son ressort interne, le principe dynamique de toutes ses énergies.

Pour comprendre cela, ce n'est pas des actes *intellectuels* qu'il faut partir, « car l'intelligence est, par excellence, la clarté, la distinction, la différenciation et l'intégration complexe des éléments de la conscience ». Or, l'évolution va de l'indistinct au distinct, du simple au complexe, et non pas inversement du complexe au simple, du différencié à l'indifférent. Aux sources de la conscience, il faut donc placer, non point sans doute l'inconscience absolue, « car des zéros de conscience n'engendreraient point de conscience », mais des éléments « subconscients », c'est-à-dire « des éléments *indistincts* de conscience. Il est naturel de les chercher dans les *sensations*, non point dans les sensations nettement différenciées et intégrées des cinq sens extérieurs, mais dans les sensations internes et vitales, dues aux organes internes. Même parmi ces sensations, il faut supprimer celles qui ont des qualités trop distinctives, marques d'une différenciation et d'une intégration ultérieures. Les qualités fondamentales, dans les sensations, sont celles qui ne sont pas représentatives, mais simplement *affectives :* ce sont les modes divers de plaisir et de douleur. Encore ces modes

désignent-ils quelque chose de trop tranché et, par cela même, d'amplifié. Il faut, dans le plaisir et la douleur, ne considérer que les rudiments d'aise et de malaise. On arrive ainsi à concevoir un état de sourd bien-être ou de malaise sourd ; c'est l'élément à la fois sensitif et émotionnel. A son tour, cet élément implique une réaction plus ou moins sourde qui a son type dans l'appétition, dans l'aspiration à un objet ou dans l'aversion, avec les mouvements corrélatifs en avant ou en arrière. Le fond des diverses appétitions, enfin, est l'appétit général de vivre, — dernière chose qui disparaisse chez les animaux, et dans la vie morbide comme dans la vie normale. On voit donc que les changements élémentaires de l'ordre mental doivent être appelés des *appétitions*, inséparables de ces modifications élémentaires qui sont le fond des *sensations*, et de ces *émotions* élémentaires qui constituent le bien-être vital ou le malaise vital... Ce « processus appétitif », avec ses « trois moments », appétition, sensation, émotion, « processus à la fois mental et mécanique, que nous adopterons comme point de départ de toute explication en psychologie, nous semble seul offrir les caractères nécessaires et suffisants pour une vraie explication... C'est seulement quand on a ainsi restitué au mouvement, même le plus

primitif, son côté mental, ou plutôt son *fond* mental (sensation, émotion, appétition), qu'on peut admettre l'évolution graduelle des mouvements, d'un côté sous la forme des actes instinctifs, puis des actions réflexes proprement dites, de l'autre sous celle des mouvements volontaires, selon que l'élément de la conscience va diminuant ou croissant. L'explication des faits psychologiques est donc, à nos yeux, non seulement mécanique, mais encore et surtout appétitive : *omnia mecanice fiunt*, tout se fait par mécanisme, mais tout se fait aussi par appétition, au moins chez les êtres sentants. Et il n'y a pas là deux « aspects », mais une seule réalité, qui se révèle directement à elle-même dans l'*appétit* et qui se représente indirectement ses rapports avec le milieu sous la forme du *mécanisme*. L'*appétit* demeure donc le grand ressort psychologique, et les lois mécaniques ne sont que des lois de relation mutuelle entre l'appétit et son milieu » 1).

Telle est, pour Fouillée, l'explication de l'unité

1) *Ouv. cit.*, Introd. p. XXII. Ailleurs, M. Fouillée écrit : « Le mécanisme et l'intellectualisme se ramènent en définitive à de la sensibilité et à de l'activité. Ce qui est *a priori* pour la conscience, ce n'est pas le *penser*, c'est le *sentir* et l'*agir*. Les

universelle et de l'évolution de tous les êtres à partir d'un « fond » primordial unique, l'*appétit*.

Il n'est pas malaisé de reconnaître là l'influence du panthéisme de Schopenhauer sur la pensée du philosophe français.

La doctrine de Schopenhauer est greffée sur le criticisme kantien. Le philosophe de Kœnigsberg avait, dans l'ordre critériologique, soumis le domaine entier du savoir au primat de la raison pratique. Schopenhauer transporte la théorie au domaine métaphysique et proclame que le fond des choses est le *vouloir*. Le vouloir, l'aspiration à la vie *(Der Wille zum Leben)* est la poussée interne à laquelle tout obéit, et l'homme aux représentations conscientes,et l'animal avec ses sensations, et la plante qui croît, et la pierre qui tombe, autant d'objectivations phénoménales graduées du vouloir universel « pareilles aux dégradations insensibles de la lumière ». Ce principe interne des êtres n'est pas représentable à la conscience, parce que la représentation est subordonnée aux formes

principes universels de Kant ne sont que l'extension au dehors de notre constitution intime. Façonné par le macrocosme, le microcosme en réagissant exprime le grand monde, et même le reconstruit en soi à son tour... » *La liberté et le déterminisme*, p. 188.

a priori du temps, de l'espace et de la causalité ; or, en tant que noumène, le vouloir échappe aux lois de nos formes représentatives ; il est universel, toujours identique à lui-même, libre, infini.

L'*x* de la métaphysique kantienne est donc supprimée ; la chose en soi est le vouloir cosmique et la conscience est la scène où il s'éclaire.

A part de légères nuances, « l'appétit » de Fouillée est la traduction française du « Wille zum Leben » de Schopenhauer.

« Ce qui en nous, dit-il, paraît le plus se rapprocher du fond impénétrable des choses, c'est la jouissance immédiate de l'existence et de l'action, dont le bonheur serait l'idéal achèvement. Il y a un point où nous *sentons* immédiatement notre *existence*, où la vie, en s'exerçant, jouit d'elle-même... » 1). Ce « point » où il n'y a plus qu'un « dedans », où la « conception abstraite d'une *fin* proprement dite » se remplace par la « possession concrète et sans intermédiaire qui se sent précisément agir », n'est-ce pas au fond le « Wille zum Leben » de Schopenhauer ? Ou n'est-ce pas, plus ou moins vaguement entrevue, la conception an-

1) *La liberté et le déterminisme*, p. 263.

cienne de la finalité interne de la nature, la notion aristotélicienne de l'ἐνέργεια ou de l'ἐντελέχεια ? 1)

Le « processus appétitif » marque une réaction contre le mécanisme brutal qui se refuse à voir dans la nature autre chose que des efficiences nécessitantes, et fournit la base à une réconciliation entre le matérialisme et le rationalisme des écoles issues de la psychologie cartésienne.

Le fossé béant entre le mouvement et la pensée est comblé ; l'un et l'autre ont une commune origine et doivent avoir, par conséquent, une nature foncière identique.

Mais au delà des phénomènes mécaniques ou conscients, l'esprit humain n'atteint-il pas le transcendant, le moi, l'absolu ? L'idéalisme positiviste nous persuade pourtant que nous ne saisissons que le phénomène. La théorie des idées-forces restera-t-elle court devant ce nouveau problème ?

Spencer avait conclu à la réalité d'un substratum fondamental, source commune des énergies corporelles et de l'activité consciente ; il estimait que l'idéalisme absolu est intenable

1) *La liberté et le déterminisme,* loc. cit.

et qu'il faut le « transfigurer ». Son positivisme ne répugne pas à l'affirmation d'un monde transcendant, dont il lui suffit de dire que sa nature demeure inconnaissable.

Il semblait, au début de son premier ouvrage, *L'avenir de la métaphysique*, que M. Fouillée ne fût pas éloigné de se rallier à ce semi-positivisme spencérien.

On y lit, en effet, de fort belles pages sur le « besoin métaphysique » de la nature humaine 1). Elles font pressentir une croyance réaliste à des réalités transcendantes. Mais à mesure que sa pensée se développe, il se laisse influencer davantage par la critique kantienne et déclare finalement sans ambages que « la limite de l'expérience possible, de la conscience possible, est aussi la limite de l'existence concevable. Quant à l'inconnaissable transcendant, ajoute-

1) « L'homme est un animal métaphysique », écrit-il. Les questions d'ordre scientifique ne sont pas les seules ; d'autres s'imposent à l'esprit humain, « si la nature visible se suffit ou ne se suffit pas à elle-même ; s'il y a un principe dernier d'où tout dérive ; si ce principe, au cas où il y en aurait un, doit être conçu sur le type de la matière, ou sur celui de la conscience, ou s'il est absolument indéterminable ; si le monde a eu ou n'a pas eu un commencement... ; quelle est notre nature, notre origine et notre destinée ? » *L'avenir de la métaphysique*, p. 16 ; pp. 12-13.

t-il, ni la science ni la morale n'ont à s'en inquiéter » 1).

Mais alors, d'où vient la croyance indéniable à l'absolu ?

Et « cette *chose en soi*, irréductible et fondamentale, qui ne doit pas être loin de moi puisqu'en définitive c'est moi-même » 2), qu'est-elle et d'où vient-elle ?

L'idée-force, toujours l'idée-force, devra fournir la solution de ces obsédants problèmes.

« Il est certain, écrit M. Fouillée. que le moi est une idée, et une idée qui tend à se réaliser par cela même qu'elle se conçoit » 3). L'idée du moi crée le moi ; de même l'idée d'un moi un et identique, crée l'unité et l'identité du moi.

« L'idée de la simplicité du moi, en se concevant, tend à produire une approximation de cette simplicité... Une certaine connexion et union est nécessaire à la vie soit organique soit mentale... L'être vivant, après avoir voulu être et vivre, voudra être et vivre d'une façon intense et, pour cela, ordonnée, harmo-

1) *Le mouvement idéaliste,* Introd., p. XLIV. — Et ailleurs : « Une fois rétabli l'élément psychique au cours de la réalité, le besoin d'un monde transcendant et inconnaissable ne se faisant plus sentir, la réalité tout entière sera conçue comme homogène et une. » *Ibid.*, p. XLVII.

2) *L'avenir de la métaphysique,* p. 49.

3) *Psychologie des idées-forces,* II, p. 69.

nieuse, une ; il voudra donc, en prenant peu à peu conscience de ses sensations, se *sentir* un, puis se *penser* un » 1). Enfin, « c'est par la représentation de mon moi identique que je réalise une identité relative » 2).

Qu'est d'ailleurs, au fond, le moi ? Est-il individuel ou n'est-il qu'une part de l'existence universelle ? Nous l'ignorons.

« Il se peut que ma conscience soit la conscience de l'existence universelle », que ma pensée soit « une concentration, en un certain point du temps, de la pensée répandue partout dans l'univers ». « Nous cherchons le moi, soit dans les phénomènes dont il semble l'harmonie concrète, soit dans l'être universel qui n'est plus *ma* pensée, mais *la* pensée » 3).

Faisant écho à Fichte, Fouillée va jusqu'à revendiquer pour l'idée le pouvoir de créer Dieu. « Nous devons désirer, ose-t-il écrire, nous devons vouloir que Dieu soit. Nous devons surtout agir comme s'il existait. Si le suprême idéal de la moralité et de l'amour n'est pas réel encore, il faut le créer ; au moins qu'il existe en moi, en nous, en nous tous, s'il n'existe pas dans

1) *Psychologie des idées-forces*, II, pp. 75-77.
2) *Ibid.*, pp. 79-80.
3) *La liberté et le déterminisme*, pp. 76-90.

l'univers ! Peut-être alors finira-t-il par exister dans l'univers lui-même. Non, l'homme ne peut dire avec certitude, pas plus au nom de la morale que de la métaphysique : Dieu est ; encore moins : Dieu n'est pas ; mais il doit dire et en paroles et en pensées, et en actions : Que Dieu soit, *fiat Deus !* »

Concluons.

Quels sont les traits essentiels de la philosophie de M. Fouillée, qui se dégagent de la précédente analyse ? Entre le mécanicisme et le spiritualisme, Descartes avait créé une opposition irréductible : M. Fouillée s'insurge contre cette opposition. Le dualisme est inintelligible, proclame-t-il. Il doit y avoir unité de composition dans les êtres.

L'esprit conscient ne peut se surajouter à la matière en mouvement, le mental faire brusquement irruption dans le physique ; mais le physique lui-même est imprégné de mental. Le mental est le ressort primordial de l'évolution universelle.

Comment s'expliquera cette évolution ? Elle s'expliquera, à la condition de faire litière de ce vieux préjugé qui fait de l'intelligence une sorte de reflet ou d'éclairage de la réalité. L'intelligence n'est que la dernière en date des manifes-

tations de la vie consciente ; l'émotion la précède et l'émotion elle-même est précédée de l'appétition.

« Il n'y a pas d'autre moyen pour nous d'entrer en possession du réel que de sentir... Nous ne pouvons comprendre la réalité que par analogie avec ce que nous appelons *sentir*, *désirer*. De là la tendance à placer dans les choses, comme face interne et vraiment *psychique*, non plus *physique*, quelque chose d'analogue à nos sensations, à nos plaisirs, à nos douleurs, à nos désirs » 1).

L'appétit, la tendance interne indistinctement consciente, tel est donc le premier fond des êtres, telle est la source originelle de la réalité. La conscience distincte, chez l'animal et chez l'homme, n'est que le couronnement du processus appétitif.

Ce finalisme, à la façon de Schopenhauer, marque une réaction contre la domination exclusive des causes efficientes dans la nature, comme l'affirmation du rôle du mental marquait l'opposition de la philosophie nouvelle au matérialisme.

Au reste, M. Fouillée est et demeure *idéaliste*. Il n'hésite pas à écrire : « Le seul principe évident est : La pensée est, il y a de la pensée, il y a de l'être, il y a de la conscience. » Il est

1) *La liberté et le déterminisme*, p. 339.

positiviste, non pas seulement dans les termes atténués de Spencer qui croit à un inconnaissable, bien qu'il déclare n'en pouvoir démêler la nature ; mais positiviste radical, niant tout au-delà transcendant, les substances, le moi, l'absolu.

Le moi et l'absolu transcendant sont des créations de la pensée. Conclusion finale qui nous fait retrouver dans l'idéalisme de M. Fouillée cette teinte de *panthéisme* que nous avions déjà vue s'accuser dans son affirmation monistique de l'univers.

Wilhelm Wundt.

Les ambitions de Wundt sont avant tout d'ordre scientifique. Étudier le fait, le fait physiologique, le fait physique, le fait psychologique ; l'observer par lui-même, le serrer de près, en dissocier les éléments, mesurer ceux-ci au double point de vue de leur intensité et de leur durée, étudier les « composés psychiques » qu'ils concourent à former et que l'expérience nous révèle sous la forme de *représentations* et d'*émotions*, fixer les lois empiriques de leurs associations et de leur répétition : telle est la préoccupation maîtresse de celui qui fut, sinon le créateur, assurément le plus vigoureux promoteur de la psycho-physiologie.

Mais Wundt est à la fois homme de science et philosophe.

On peut voir par ses *Essais*, son *Système de la Philosophie*, ses trois volumes de *Logique* et son *Éthique*, qu'il ne partage pas, à l'endroit des spéculations philosophiques, le dédain qu'affectent pour elles trop d'hommes de sciences. Avec Volkelt 1) et Paulsen 2), il a vigoureusement appuyé un effort tenté par Lotze, Fechner et Lange en faveur d'une conception plus scientifique de la philosophie et d'une réhabilitation de la métaphysique.

La philosophie chez lui est l'aboutissant de la science, elle sort graduellement de ses travaux scientifiques ; il la définit : « La systématisation des connaissances générales fournies par les sciences particulières » ; ou encore : « La coordination des connaissances particulières en une conception générale du monde et de la vie, qui soit en harmonie avec les exigences de la raison et les besoins de la conscience » 3).

1) Volkelt, *Ueber die Möglichkeit der Metaphysik*, Leipzig, 1884.

2) Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, Berlin, 1896, 4. Aufl.

3) Wundt, *System der Philosophie*, Leipzig, 1889, S. 19, 21. Sans parler des nombreux articles publiés depuis 1881 dans sa Revue, *Philosophische Studien*, citons parmi ses écrits : *Hand-*

Il n'ignore pas l'histoire des systèmes ; il s'attache à y découvrir la marche progressive de la pensée philosophique et la lente éclosion des principales idées dont lui-même élabore aujourd'hui patiemment la synthèse.

Toutes les doctrines répandues dans l'atmosphère de notre siècle, il les a respirées et en est pénétré jusqu'à la moelle, mais il les fait siennes cependant par un effort personnel et trahit, sur plus d'un point, une tendance à s'en dégager. Après Kant, c'est avant tout à Herbart qu'il est redevable de sa formation philosophique. Lui-même en fait l'aveu dans la préface de ses *Principes de psychologie physiologique.*

buch der medizinischen Physik, Stuttgart, 1867 ; *Untersuchungen zur Mechanik der Nerven u. Nervencentren,* Stuttgart, 1876 ; *Lehrbuch der Physiologie des Menschen,* 4. Aufl. Stuttgart, 1878 ; *Logik,* 3. Aufl. Stuttgart, 1 Bd. ; *Allgemeine Logik u. Erkenntnisstheorie,* 1906, 2 Bde ; *Logik der exakten Wissenschaften,* 1907, 3 Bde ; *Logik der Geisteswissenschaften* (sous presse) ; *Ethik,* 3. Aufl., Stuttgart, 1903, 2 Bde ; *Essays,* 2. Aufl., Leipzig, 1906 ; *Grundzüge der physiol. Psychologie,* 5. Aufl., 3 Bde. Leipzig, 1902-1903 ; *Vorlesungen über Menschen- u. Thierseele,* 4. Aufl., Hamburg, 1906 ; *Grundriss der Psychologie,* 8. Aufl., Leipzig, 1907 ; *Einleitung in die Philosophie,* 4. Aufl., Leipzig, 1906 ; *System der Philosophie,* 3. Aufl., 2 Bde, Leipzig, 1906 ; *Völkerpsychologie,* Leipzig, 1 Bd. ; *Sprache,* 2. Aufl., 1904, 2 Bde ; *Mythus u. Religion,* 1905-1906, 3 Bde ; *Sitte* (en préparation). MM. E. König et R. Eisler ont chacun publié des monographies sur Wundt (Leipzig, 1901, 1902).

A Descartes, à Locke, à Berkeley, à Kant, il doit sa tournure d'esprit idéaliste. « Le monde ne se compose que de nos représentations », écrit-il ; et lorsque, au moment de conclure, il se demande ce que pourrait et devrait être la psychologie de l'avenir, il lui pose comme condition de ne point contredire la théorie idéologique et critique à laquelle il se montre inviolablement fidèle.

L'idéalisme de Wundt n'exclut cependant pas un certain *réalisme*. « Il est impossible, dit-il, de refuser aux objets de nos pensées un certain être qui leur soit propre. » Et ailleurs : « La psychologie, dit-il, a pour objet les données de l'expérience, telles qu'elles s'offrent immédiatement à l'intuition de la conscience ; elle est donc indépendante de n'importe quelle hypothèse métaphysique, une seule exceptée, celle qui nierait la réalité des états de conscience et prétendrait en faire des illusions décevantes » 1).

Les données immédiates de l'expérience sont donc *réelles*.

Or, les données concrètes de l'expérience impliquent *deux éléments*, inséparables mais distincts : le *contenu* et l'*appréhension* de ce

1) Wundt, *Ueber die Definition der Psychologie (Philosophische Studien*, 1896, S. 22).

contenu, l'*objet* de la conscience et le *sujet* conscient.

Le point de vue subjectif est celui de la *psychologie ;* le point de vue objectif, celui des *sciences de la nature.*

La psychologie étudie les données concrètes de la conscience dans leurs relations avec le sujet. L'expérience interne du psychologue est donc, dans toute la rigueur de l'acception, *immédiate.*

Les sciences de la nature font, le plus possible, abstraction du sujet et visent à déterminer la nature et les relations réciproques des objets. Elles atteignent donc l'expérience d'une façon moins immédiate que la psychologie ; le psychologue envisage les données de l'expérience directement, par intuition ; l'observateur de la nature les considère plutôt par un processus idéal et, dans ce sens, médiatement. Il résulte de ce procédé propre aux sciences de la nature, que les objets détachés idéalement de la réalité concrète à laquelle ils tiennent dans la conscience, se trouvent comme suspendus dans le vide et que l'esprit de l'observateur se voit obligé de leur supposer un substratum, la matière ou quelque chose d'analogue. Ce sont là des notions subsidiaires *(Hülfsbegriffe)* d'une signification d'ailleurs hypothétique, dont la

psychologie, la science de l'expérience immédiate, n'a aucun besoin.

La psychologie est donc, par définition, la science rigoureusement immédiate des données concrètes de la conscience 1).

Or, celles-ci ne se présentent pas comme objets doués de propriétés permanentes, mais comme des événements en cours, des *actes* enchaînés. C'est à ces *actes* que se voue la psychologie. « La *théorie de l'actualité*, dit Wundt, ne veut pas dire autre chose. Je n'entends pas exprimer par là une hypothèse interprétative des processus psychiques, je me borne à constater une propriété qui, en fait, leur appartient.

» Je demande que l'on prenne les données immédiates de la conscience pour ce qu'elles sont, pour des actes dont nous cherchons à comprendre et à interpréter les liaisons, et je considère que c'est là la loi primordiale de la méthode en psychologie.

» Je ne parle d'une *théorie* de l'actualité que pour marquer mon opposition à l'ancienne conception de la psychologie, que j'appelle la « théorie de la substantialité ». Autrefois, en effet, la psychologie se définissait la science de

1) *Philosophische Studien*, S. 23-24, 46.

l'âme et les psychologues, tant matérialistes que spiritualistes, demandaient l'explication des actes psychiques à un substratum qui était censé en être totalement différent, à la substance-âme. Or, les substances ne tombant pas sous les prises immédiates de la conscience, le psychologue ne doit ni ne peut les affirmer ou les nier 1). La psychologie est *la science de l'expérience immédiate* 2) ; « les hypothèses métaphysiques » lui sont étrangères.

A quelles conclusions conduit donc l'étude des *actes* dont la série défile sous le regard de la conscience ?

Elles se résument en une théorie que, par opposition à l'*intellectualisme* des anciens psychologues, Wundt appelle du nom de *volontarisme psychologique*.

Partout où a pénétré l'influence de la psychologie cartésienne, l'expérience *externe* et l'expérience *interne* se sont trouvées posées en face l'une de l'autre comme deux procédés antagonistes. A l'expérience *externe*, acquise au moyen des sens *externes*, on attribuait la connaissance d'objets de la nature doués de propriétés per-

1) *Philos. Studien*, S. 36.

2) *Grundriss der Psychologie*. Leipzig, Engelmann, 2. Aufl. 1897, S. 1 u. 7.

manentes, indépendantes des modifications que subit à chaque moment le sujet qui les considère. A l'expérience *interne*, dont la source est le sens *interne*, on reportait les états du sujet. Les sciences de la nature étaient censées avoir pour objet les données de l'expérience externe ; la psychologie, celles de l'expérience interne.

On a poussé plus loin dans cette voie : comme on prenait les objets des sens internes pour des copies ou images des objets extérieurs, on a été amené à doter ceux-là des propriétés objectives permanentes que l'on avait préalablement déjà prêtées à ceux-ci. D'où la conclusion générale « que les représentations conscientes, aussi bien que les perceptions externes, ont leur objet ; que cet objet peut bien, tantôt disparaître du champ de la conscience, tantôt y réapparaître, devenir, d'après le degré d'excitation extérieure ou d'attention intérieure, plus fort ou plus faible, plus clair ou plus obscur, mais qu'il n'en garde pas moins dans l'ensemble certains attributs qualificatifs absolument invariables » 1). Il y a là, dit Wundt, un abus, qui consiste à réaliser nos représentations : c'est un faux *intellectualisme* 2).

1) *Grundriss der Psychologie*, 2. Aufl. S. 16. Leipzig, 1897.
2) *Ibid.*

De ce premier abus en est découlé un second : Le caractère *objectif* des phénomènes psychologiques ayant eu le privilège de fixer à titre principal l'attention des psychologues, les faits représentatifs ou « intellectuels » furent regardés comme primordiaux ; le sentiment, la volition, comme des phénomènes secondaires, que l'on tâcha de faire dériver des premiers. Les associationnistes et, avant eux, Herbart, quoique par des voies différentes, essayèrent, en effet, de faire remonter à des représentations élémentaires l'origine des actes psychiques les plus divers et les plus compliqués.

Or, dit Wundt, l'intellectualisme fausse les données de l'expérience immédiate.

A vrai dire, il n'y a pas deux expériences de nature différente, l'une externe, l'autre interne. Tout objet de la nature est objet de la psychologie. Le minéral, le végétal, un son, un rayon de lumière ressortissent aux sciences appelées minéralogie, botanique, physique, nul n'en disconvient ; mais en tant que ces différents objets éveillent en nous des représentations, ils appartiennent à la psychologie.

En revanche, nos états internes, tels que nos affections et nos déterminations volontaires, sont étrangers aux sciences de la nature, mais

ils ont des attaches immédiates et indissolubles avec les représentations des choses extérieures.

On a donc eu tort d'opposer l'expérience interne du psychologue à l'expérience externe de l'observateur de la nature, et l'intellectualisme manque de base.

A cet intellectualisme de l'ancienne psychologie, Wundt oppose, au nom d'une interprétation plus rigoureuse des faits, le *volontarisme psychologique* 1).

Il ne faut pas que la *représentation* arrête seule l'attention du psychologue et, dans le phénomène représentatif, il ne faut pas que seul l'aspect *objectif* domine.

La conscience réelle et vivante nous livre un fait complexe issu d'un sujet.

Ce fait est *un tout indivisible* pénétré de vouloir aussi bien que de cognition. La représentation n'existe pas seule, pas plus que n'existe seule la volonté. Représentation et volonté sont des abstractions.

Et loin d'être une représentation où seul l'objet doive compter, l'acte psychologique qui inclut une représentation est, dans ses origines, essentiellement *subjectif*.

1) *Philos. Studien*, S. 51 sqq.

Il ne faut pas, davantage, avec la doctrine intellectualiste, imaginer une psychologie qui aurait affaire à des *objets* figés devant la conscience dans leur entité absolue.

La conscience a pour terme immédiat non des objets, mais des *événements ;* non des réalités absolues, mais des actes qui se tiennent dans le cours qui les emporte.

L'objet immédiat de la conscience, dit Wundt, et, par conséquent, de la psychologie expérimentale, c'est *une suite de processus.* « Les faits psychiques sont des *événements* et non des objets ; comme tous les événements, *ils s'écoulent dans le temps* et ne sont jamais les mêmes à deux moments différents » 1).

Or, à ce dernier point de vue, les processus volitifs ont une signification caractéristique.

Il y a donc avantage à se représenter tous les événements de la vie psychique, y compris les actes intellectuels, sur le modèle de la volition, afin de mieux marquer que leur loi à tous est « d'arriver dans le temps ». Mais il ne faudrait pas convertir cette analogie commode en thèse objective, comme si nous prétendions ramener tous les processus psychiques à des actes de

1) *Grundriss*, S. 17.

volition. Rien n'est plus éloigné de la pensée du philosophe de Leipzig.

Le *volontarisme psychologique* n'a, somme toute, pas d'autre prétention que de rétablir, en face de l'intellectualisme qui les a dénaturées, la sincérité des informations de la conscience. Il se résume en ces trois propositions :

L'expérience interne, source d'informations de la psychologie, n'a pas un domaine à part mais elle est purement et simplement l'*expérience immédiate.*

L'expérience immédiate n'atteint pas des choses au repos, mais un flux continu d'événements mobiles ; elle n'est point faite d'objets mais de *processus*, qui ne sont autres que les *événements communs à toute vie humaine* envisagés dans leurs mutuelles relations.

Chacun de ces processus possède un contenu *objectif*, mais est en même temps un acte *subjectif ;* il participe donc et des conditions générales de la connaissance et de celles auxquelles les actions humaines sont subordonnées 1).

On le voit, le *volontarisme* que nous venons de décrire ne sort pas des limites de la psychologie expérimentale. Pas plus que la théorie de l'*actualité*, il ne vise à la métaphysique. Le

1) *Grundriss*, S. 18-19.

savant psychologue de Leipzig a voulu asseoir les données de l'expérience immédiate, avant d'aborder le champ des hypothèses et de passer à la *philosophie.*

Nous retrouverons bientôt chez lui une nouvelle forme de volontarisme, mais elle est d'ordre métaphysique et il faut se garder de la confondre avec son volontarisme psychologique.

Wundt distingue dans la connaissance trois degrés appartenant respectivement à la vie pratique, aux sciences particulières et à la philosophie. Il les appelle : *intuition* (Wahrnehmungs-), *entendement* (Verstandes-) et *raison* (Vernunfterkenntnis) 1) ; et encore que ces degrés ne lui paraissent ni spécifiquement différents, ni rigoureusement délimités, il trace, d'après leur distinction, une *hiérarchie du savoir.*

L'expérience est à la base. Les sciences particulières analysent, interprètent, corrigent, chacune en son domaine, les données de l'expérience. Et la philosophie poursuit d'une façon universelle le travail épars des sciences : elle coordonne les connaissances générales acquises, et embrassant dans leur ensemble les résultats de l'expérience, elle en dégage, pour l'usage de

1) *System,* S. 108.

la raison et du sentiment, une conception du monde et de la vie. Etablissant ainsi systématiquement l'unité du savoir humain, elle ne doit pas se borner à résoudre les apparentes contradictions émises par les sciences dans l'exégèse des faits ; mais, sans laisser jamais de s'appuyer sur les sciences comme sur ses légitimes assises, elle peut bien, sans crainte, pour compléter la compréhension du réel, franchir dans ses déductions les limites de l'expérience. — Ceci la définit dans la pensée de Wundt 1).

D'autre part, si l'objet de la philosophie est, dans son universalité, le même que celui des sciences particulières, il n'en va pas ainsi du point de vue où elle se place, et qui est double.

En effet (et sur cette base s'en établira la *division)*, la philosophie a deux tâches : d'abord examiner, *quant à l'acquisition* qui le procure, l'ensemble du savoir humain ; ensuite, ce travail censé fourni, et l'esprit supposé en possession de ce savoir, étudier ce savoir lui-même, *dans les principes* qui le soutiennent. La poursuite du premier objet comprendra la logique, la critériologie et la méthodologie ; la poursuite du second, les métaphysiques spéciales de la

1) *System*, S. 18, 21.

nature et de l'esprit, et la métaphysique générale 1).

L'esquisse d'un tel système philosophique dans lequel, comme Wundt l'écrit, « la métaphysique est placée au centre », ne pouvait qu'étonner et dut paraître étrangement réactionnaire dans un temps où toute vogue était à l'empirisme ; et la publication du *System*, en Allemagne, en 1889, par l'éminent professeur de Leipzig, fut un événement.

Et les titres de Wundt, médecin et psychophysiologue, ne contribuèrent pas peu à augmenter la surprise du monde savant : ces six cents pages de fort traité, données en conclusion d'une vie de laboratoire et de travaux d'expérience, sont éloquemment instructives.

Dès la préface, au reste, Wundt qui s'attendait bien à l'effet qu'il allait produire, prit soin de définir le *caractère de sa métaphysique :*

« Je tiens à déclarer dès l'abord que, dans ma pensée, la métaphysique n'est ni une sorte de poème nourri de fictions, ni un système que la raison doit construire à l'aide de données *a priori ;* au contraire, j'entends lui donner pour base l'expérience, et pour méthode unique celle qui est en vigueur dans les diverses sciences

1) *System*, S. 33-34.

particulières et qui consiste à rattacher les faits les uns aux autres au moyen du principe de raison suffisante » 1).

Examinons de près ce *principe de raison suffisante* que l'auteur du *System* pose en support de toute sa thèse. Nous le devons d'autant plus étroitement, que son rôle est considérable dans la partie très importante qui traite des idées transcendantales.

De ce principe, importé par Leibniz, au dire de Wundt, dans la philosophie, se constitue la règle suivant laquelle il nous faut relier toutes

1) Wundt continue en ces termes: « Je considère que la métaphysique doit avoir pour objectif propre, non pas de restreindre cette liaison à des domaines d'expérience déterminés, mais bien de s'efforcer de l'étendre à la totalité de l'expérience. Que le problème de la science ne puisse être résolu qu'avec le secours de présuppositions qui ne sont point données elles-mêmes empiriquement, c'est là une pensée déjà familière aux sciences expérimentales. Aussi pensé-je que la métaphysique philosophique n'a point à se reconstruire entièrement à nouveau, mais qu'elle doit prendre son point de départ aux éléments qui, par hypothèse, lui sont fournis par les sciences particulières. Elle doit examiner logiquement ces éléments, les faire concorder les uns avec les autres et les réunir en un tout exempt de contradictions. On peut douter qu'il soit juste de choisir le vieux nom de métaphysique pour un examen de ce genre. Mais je crois que, du moment que l'objet général d'une science reste le même, le changement des points de vue et des méthodes ne doit point nous empêcher de conserver également son nom. » *System*, Vorwort, S. v-vi.

les parties du savoir humain pour que la liaison produite soit exempte de contradictions ; la loi d'après laquelle l'esprit relie dans un rapport de raison et de conséquence les objets de la pensée, et établit entre eux des relations de dépendance 1). Il n'est pas seulement, comme le principe d'identité, une loi du jugement qui compare, mais de la connaissance qui conçoit 2).

Par lui, nous pouvons définir des liaisons logiques non seulement dans le ressort de l'expérience actuelle, mais même dans le champ de l'expérience simplement possible ; et cette progression au delà de toute expérience réelle, non seulement nous la pouvons faire, mais nous y sommes obligés pour compléter les données du réel.

C'est qu'en effet, force nous est de reconnaître au principe de raison suffisante une *portée universelle*. Son caractère de loi régissant toute recherche scientifique, doit nous contraindre à l'appliquer à tout contenu, quel qu'il soit, à tout objet de la pensée. Car la raison qu'il ne nous est donné qu'un nombre limité de faits, ne peut nous faire nous arrêter en chemin au point où l'expérience cesse d'être praticable.

1) *System*, S. 77 sqq., 175-176.
2) *Ibid.*, S. 88-89.

« Il serait absurde d'exiger une liaison générale des parties du cosmos accessibles à l'expérience humaine, si l'on se refusait à admettre leur connexion avec leurs causes ou leurs effets qui ne sont pas donnés » 1).

Le principe de raison suffisante présuppose en effet, nous l'avons vu, des éléments connexes faisant partie d'un tout. Mais si un seul des deux éléments est donné dans l'expérience, n'est-il pas manifeste qu'il faut chercher l'autre élément en dehors d'elle ? L'esprit humain a le besoin irréductible de connaître la dernière raison des choses. Quoi qu'on en dise, il ne saurait s'emprisonner dans la limite étroite de l'empirisme. Il lui faut, impérieusement, unifier tout le savoir 2).

Or, ce travail d'unifiement doit s'exercer dans un ordre triple d'idées, auxquelles correspondent *trois sortes de problèmes.*

La première série de nos connaissances, dont les termes ultimes doivent être cherchés en dehors de l'expérience, est celle des connaissances subjectives ou immédiates. C'est la psychologie. La seconde est celle des connais-

1) *System*, S. 201.
2) *Ibid.*, S. 188-190.

sances objectives, des sciences de la nature, soit la cosmologie.

Mais entre la connaissance psychologique immédiate ou subjective, et la connaissance mise en œuvre dans les sciences de la nature, connaissance médiate ou objective, la différence repose sur une distinction que nous énoncions ci-dessus en opposant ces connaissances l'une à l'autre, l'une, la cosmologie, faisant abstraction du sujet dans les données concrètes de l'activité représentative, et l'autre, la psychologie, insistant au contraire sur l'aspect subjectif et génétique de ces données.

Pouvions-nous séparer ainsi, de la représentation, l'objet, sans un acte abstractif sur un contenu réellement un, et susceptible toutefois de se trouver considéré selon un double point de vue ?

Aussi ne peut-on laisser coexister ces deux séries de connaissances, mais on doit supprimer toute dualité pour revenir à la donnée unique de l'expérience. De là, nouveau travail de complétement, dont le résultat devra être l'unification des deux séries *cosmologique* et *psychologique* dans l'idée une, *ontologique*, parce que, dans chacun de ces deux ordres d'idées, il faudra en définitive arriver *aux deux idées*, l'une

de dernière condition, ou de *dernière unité*, l'autre d'*infinie totalité* 1).

Les sciences particulières exigent donc un complément. Ne peuvent-elles pas se le fournir elles-mêmes ?

Non, répond Wundt. L'entendement qu'elles mettent en œuvre ne sort pas des données de l'expérience, et n'a mission que d'expliquer les faits.

Au contraire, la raison dépasse l'expérience : si l'entendement veut simplement comprendre le monde ou l'esprit, la raison en cherche les causes. Tous deux, sans doute, se servent du principe de raison suffisante ; mais « ce n'est que lorsqu'on en découvre la valeur universelle que la raison naît » 2).

Pour exprimer cette diversité de mission et cette différence de point de vue, Wundt réserve aux objets de la raison l'expression d'*idées* (« Ideen ») et non celle de *concepts*, et c'est, par suite, à la *raison* qu'il attribue le rôle de résoudre les *problèmes transcendantaux* 3).

Les *mathématiques* nous offrent un remar-

1) *System*, S. 179-180, 206.

2) *Ibid.*, S. 189.

3) *Ibid.*, S. 181-182. Ici Wundt, qui semblait vouloir suivre, par son emploi de cette appellation d'*idées*, le philosophe de Kœnigsberg, — auquel, d'autre part, il accorde le mérite d'avoir

quable exemple de la nécessité qu'éprouve l'esprit de dépasser l'expérience. Nous connaissons, par la façon dont elles appliquent le principe de la raison suffisante, *deux sortes de transcendance*, et nous comprenons la valeur des idées transcendantales.

En effet, dans une série mathématique, en remontant à l'infini, il y aura tantôt *transcendance quantitative, réelle*, tantôt *transcendance qualitative, imaginaire*.

Dans la première, la série, supposée infinie, est qualitativement toujours la même. On n'aboutit pas à des valeurs différentes de celles d'où l'on est parti et qu'on a trouvées dans la réalité. Il n'y a transcendance que parce qu'on

le premier aperçu distinctement les problèmes transcendantaux, — se sépare aussitôt de lui et lui fait ce double reproche :

D'abord, d'avoir creusé un abîme infranchissable entre la connaissance de l'entendement et celle de la raison, « par son concept monstrueux » d'une chose en soi ; ensuite, d'avoir subordonné la solution des problèmes transcendantaux aux postulats de l'immortalité de l'âme, de la liberté de la volonté et de l'existence de Dieu.

Sans doute, dit-il du premier chef, « notre connaissance objective ne consiste qu'en concepts que tous les motifs empruntés au besoin de corriger les contradictions du percept nous obligent à former. Mais, cette correction faite sans faute, nous n'avons plus la moindre raison de douter de la réalité objective d'objets correspondant à ces concepts » (S. 185). Cfr. *Logik*, 1. Bd., S. 546-557.

remonte au delà de l'expérience, en progressant à l'infini. Il n'y a entre tous les membres qu'une différence quantitative. On se borne à construire une *réalité non donnée.* Telle serait la notion d'une ligne que l'on suppose prolongée à l'infini.

Quant à la seconde, elle énonce une *pure possibilité de la pensée* 1). Ici, le mouvement de l'esprit a pour résultat la formation de concepts nouveaux, différents, par leurs propriétés, de ceux qu'on a trouvés dans la réalité, et non susceptibles d'application immédiate à des objets réels, comme par exemple, la racine carrée d'un nombre négatif.

Ces deux sortes de transcendance se retrouvent aussi en philosophie. Et dans chacun de ces deux ordres, l'un réel, l'autre imaginaire, la raison est conduite, en philosophie comme en mathématiques, à une double idée d'infini, l'*infiniment petit*, qui est représenté par l'*unité*, et l'*infiniment grand* dont l'équivalent métaphysique est la *totalité.*

Il n'est personne qui songeât à mettre en doute la valeur et l'utilité de l'infini en mathématiques. Peut-on en juger de même du transcendant, soit réel soit imaginaire, en philosophie ?

1) Cfr. *System*, S. 196.

La transcendance réelle, répond Wundt, possède en philosophie la même valeur qu'en mathématiques ; mais on pourrait, de prime abord, douter, ajoute-t-il, qu'il en doive être ainsi de la transcendance imaginaire.

Historiquement, ce fut Platon qui, le premier, selon Wundt, tenta d'introduire en philosophie la transcendance imaginaire. Dans la théorie des *idées* platoniciennes, il ne s'agit pas, en effet, d'une simple explication à fournir, mais d'un complétement à l'expérience : on ne poursuit pas quantitativement les données expérimentales, mais on finit par les changer qualitativement ; l'idée du réel s'y dépouille de l'enveloppe sensible qui s'attache à elle dans l'expérience.

Mais, malgré le danger qu'elle inclut, n'accordera-t-on pas que l'idée transcendantale imaginaire, bien qu'irréelle elle-même, a répandu souvent de la lumière sur les concepts que la réalité nous oblige à former ? Les idées de Platon et la monadologie de Leibniz, tout en n'énonçant pas la vérité, n'indiquent-elles pas la marche à suivre pour satisfaire le besoin d'unité qu'éprouve la raison ? Chaque système de quelque importance renferme au moins une idée juste. Ainsi la doctrine des idées a conduit à la conviction que notre connaissance du

monde vient non par l'expérience sensible, mais par la force des concepts ; et le principe de continuité formulé par Leibniz sera probablement du nombre de ceux qui demeurent.

La transcendance imaginaire peut avoir ainsi, en philosophie, une valeur analogue à celle qu'elle possède en mathématiques où elle conduit souvent à une intelligence plus profonde des concepts réels, en permettant de les considérer à un point de vue plus général.

Mais, en aucun cas, elle ne peut contredire l'expérience ; au contraire, on exigera qu'elle parte de données réelles, et son caractère distinctif consistera non à envisager les faits isolés, mais à les embrasser dans leur totalité 1).

C'est le domaine des *hypothèses permanentes*, soit ; mais si les sciences particulières ont besoin d'hypothèses, comment s'en passerait la science métaphysique ? Dans les sciences particulières, l'hypothèse n'est qu'un moyen d'établir une connexion entre les faits réels. En métaphysique, elle servira de plus à compléter les données de l'expérience et présupposera, dans le monde inaccessible à l'empirisme, les conditions nécessaires à la formation d'un tout un qui

1) *System*, S. 197-200.

satisfasse la raison 1). De part et d'autre, ce qui motive la formation des hypothèses, c'est le même besoin de la pensée : l'absolu besoin d'unité.

Nous voilà fixés sur la *diversité* des problèmes transcendantaux ; ils sont trois : le problème *psychologique*, le problème *cosmologique*, le problème *ontologique ;* — sur les *données* de ces problèmes : elles sont fournies par l'*expérience ;* — sur le *moyen* de les résoudre, par la mise en œuvre du *principe de raison suffisante ;* — et enfin, sur la *portée* de la solution, la conception par la *raison* de deux idées, l'une d'*unité*, l'autre de *totalité*, résultats de procédés de transcendance semblables aux procédés de transcendance réelle et imaginaire familiers aux mathématiciens.

Le problème transcendantal qui nous intéresse directement est celui de la *psychologie*.

Quelles sont les *conditions générales* de ce premier problème ? — Quel en est le *but ?* —

1) « Les *idées* ne peuvent, selon Wundt, faire l'objet d'une *démonstration* proprement dite. Il est bien permis d'y voir des présuppositions, que la raison ne peut s'empêcher de *penser* quand, par delà les limites de l'expérience, elle poursuit la raison suffisante dernière des faits observés, mais leur *existence* n'apparaît pas comme une suite nécessaire de prémisses données. » *System*, S. 439.

De *quel processus de transcendance* dépend sa solution ?

Pour les idées psychologiques, dit en substance Wundt, il y a eu historiquement deux conceptions en lutte : les hypothèses *individualiste* et *universaliste ;* et selon que l'on a ramené à de la volonté ou à de la représentation l'essence du spirituel, on a subdivisé ces hypothèses en des sous-hypothèses opposées : l'intellectualisme et l'animisme 1).

De la division ainsi considérée de tous les

1) D'où sont sorties, pour négliger les formes intermédiaires mitigées, quatre conceptions métaphysiques fondamentales : l'*individualisme intellectualiste* (Herbart), trouvant comme dernière unité un atome d'âme *(Seelenatom)*, qui est pure qualité ; l'*individualisme animiste* (Kant), donnant la pure aperception transcendantale, qui est l'activité volitive la plus simple, comme condition de toute représentation ; l'*universalisme intellectualiste* (Spinoza), choisissant pour suprême totalité une intelligence infinie ; l'*universalisme animiste* (Schopenhauer, mais non sans restriction), qui préfère la théorie d'une volition universellement disséminée et agissante. (Leibniz, individualiste et intellectualiste, passe, par son idée de la monade suprême, à l'universalisme.) Cfr. *System*, S. 209-210.

Et ces quatre conceptions se sont trouvées embarrassées encore d'une tripartition des philosophes dans la réponse aux problèmes d'ontologie, entre Matérialisme, Idéalisme et Monisme transcendantal.

Notons, en passant, que l'*animisme* désigne ici, chez Wundt, ce qu'il appelle ailleurs *volontarisme métaphysique.*

systèmes, Wundt fait saillir les *conditions générales* du problème psychologique.

L'idée de l'*âme* peut, en effet, affecter une forme soit individualiste, soit universaliste. Longtemps les philosophes se sont montrés réfractaires à l'idée de réunir les âmes en un cosmos total, spirituel ; longtemps l'idée d'une âme individuelle domine exclusivement dans l'histoire de la psychologie : les uns la regardent comme l'idée d'un objet d'expérience ; les autres y voient une simple notion auxiliaire destinée à expliquer la connexion des données de l'expérience interne. Mais la psychologie empirique n'a que faire de ces notions auxiliaires, car, nous l'avons noté déjà, les faits immédiats saisis par l'expérience interne sont exempts de contradiction et, dès lors, n'ont besoin ni du correctif ni du complément que l'on demande aux concepts auxiliaires. On ne peut donc attacher à la notion d'âme, selon Wundt, qu'une signification transcendantale.

Le *but* unique de la psychologie transcendantale est de chercher aux faits immédiatement empiriques, à l'aide du principe de raison suffisante, leur liaison et leur raison dernière, de façon à couper court à toute question ultérieure.

Quant au *processus de la transcendance*, il

est nécessairement imaginaire aussi bien que réel en psychologie. Ni le cosmos spirituel, ni l'âme individuelle ne peuvent, sous peine d'absurdité, se concevoir rien que quantitativement, celle-ci comme unité individuelle, celui-là comme totalité indéterminée. Ce serait leur ôter leur caractère spirituel, car « le spirituel doit avoir une qualité » 1).

Ce caractère imaginaire de toutes les hypothèses psychologiques fait qu'elles soulèvent beaucoup plus de doutes que les solutions des problèmes cosmologiques ; mais il leur reste néanmoins l'avantage de coordonner nos connaissances expérimentales avec leurs présuppositions inexpérimentables, en un système « fermé en soi » de causes et de conséquences, et de procurer ainsi à la raison la satisfaction qu'elle demande aux idées transcendantales 2).

Le problème psychologique offre, d'ailleurs, un intérêt spécial pour la vie individuelle et sociale.

Quelle est la première question contenue dans le problème psychologique ? Elle a pour objet, répond Wundt, l'*idée de l'âme individuelle*.

Puisque la question revient à appliquer aux

1) *System*, S. 371.
2) *Ibid.*, S. 372.

données de l'expérience le *principe de raison suffisante*, demandons-nous d'abord ce que sont les *données de l'expérience*. Ce sont des représentations, ou plutôt, des actes représentatifs auxquels se trouve lié un double sentiment : celui de notre propre *activité* et celui de notre propre *passivité.*

Nous sommes *passifs*, en effet, à l'égard des représentations, car nous avons conscience que leur objet nous est donné sans que nous le créions nous-mêmes ; nous sommes *actifs* dans nos représentations, car nous avons conscience de les faire naître, ou de les modifier lorsqu'elles préexistent en nous. Le double sentiment interne, inséparable des données immédiates de l'expérience, implique donc la présence d'*objets* dont nous subissons l'action, et l'exercice d'une *action* produite par nous sur les représentations objectives. « L'analyse de l'expérience immédiate nous donne donc pour résultat, écrit Wundt, d'une part, une activité et une passivité, variables dans leur modalité ; d'autre part, les objets de cette activité et de cette passivité, les représentations » 1).

Les représentations peuvent, d'une certaine façon, se détacher du moi et se concevoir

1) *System*, S. 381.

comme objets indépendants. Mais les états passif et actif ont cela en propre, qu'ils font essentiellement corps avec la conscience et ne peuvent en être isolés.

Est-ce à dire que ces deux états ont avec le moi la même immédiateté de liaison ? Supposé que nous ayons supprimé, par la pensée, les objets représentés et les relations externes de nos états conscients avec ces objets, la passivité et l'activité gardent-elles l'une et l'autre avec le moi une attache identique ? La complexité de ces états serait-elle réfractaire à un dernier effort d'analyse ?

A vrai dire, non. L'activité appartient plus immédiatement à l'expérience interne que la passivité.

Nous ne pouvons nous défendre, en effet, de rapporter la passivité à l'activité de l'objet placé en face de nous, en sorte que l'activité nous apparaît comme rigoureusement primordiale ; « nous plaçons dans une *activité* réciproque du sujet et de l'objet l'origine de tous nos états actifs et passifs » 1).

L'activité propre, ainsi considérée en soi, source de notre activité et de notre passivité, nous l'appelons le *moi*. Ce moi, isolé par la

1) *System*, S. 386.

pensée des objets contre lesquels vient donner son activité, est notre *vouloir.* « Il n'y a donc rien, conclut Wundt, absolument rien, ni en dehors de l'homme, ni en lui-même, qu'il puisse dire rigoureusement sien, propre au moi, sinon sa *volonté* » 1).

Telles sont, fidèlement considérées, les *données de la conscience.*

Appliquons-y le *principe de raison suffisante.*

Le principe de raison suffisante nous oblige à remonter d'un état passager de l'expérience interne à un autre présupposé, des éléments volitifs d'un premier état, aux éléments volitifs antérieurs qui les ont prédéterminés.

Et lorsque nous aurons écarté tout ce qui, dans le contenu de l'expérience, est accidentel et extérieur au sujet comme tel, il ne restera que l'activité volitive elle-même, l'aperception dans sa forme pure, conçue indépendante de toutes les déterminations de contenu.

Cette condition ultime de toute expérience interne, Kant la nommait *l'aperception transcendantale.*

Il faut la concevoir comme une activité incessante.

1) *System*, S. 386-387.

Mais, comme toute activité présuppose nécessairement les objets auxquels elle s'exerce, l'aperception transcendantale ou la volonté pure est une *idée* de la raison excluant toute réalisation expérimentale. Aussi n'est-elle d'aucun usage en psychologie empirique 1).

Ainsi, pour la régression transcendantale, deux voies nous étaient présentées. Nous pouvions ou bien remonter à l'objet de la représentation, en négligeant complètement l'activité liée à la représentation, et atteindre ainsi le concept d'une qualité absolue, substantielle, immuable en soi ; ou bien, éliminant les représentations comme simples objets de cette activité,

1) *System*, S. 388. Il est cependant une autre conception de l'âme qui relève de l'entendement et que la psychologie empirique peut mettre à profit comme une hypothèse auxiliaire. Voici quelle est cette conception : Elle fait considérer l'âme, non point comme une pure volonté, vide d'objet, mais comme une unité composée, une « organisation spirituelle ». Celle-ci n'est pas autre, en fait, que le corps vivant lui-même. L'âme et le corps, en vertu de cette conception, ne diffèrent pas réellement ; il n'y a entre celui-ci et celle-là qu'une différence de point de vue ; l'un, le concept d'âme permet de considérer le corps vivant au point de vue de l'expérience interne, l'autre concept le fait envisager au point de vue de l'expérience externe.

Ce concept empirique de l'âme peut servir à l'interprétation et à l'explication des faits psychiques. Il suppose, en effet, qu'à tout processus psychique correspond un processus physique (parallélisme psycho-physique). Grâce à lui, nous pouvons, là

remonter au concept de cette activité elle-même. D'une part, c'eût été l'idée d'une *âme-substance (substantieller Seelenbegriff)* ; d'autre part, l'idée d'une *âme-activité (actueller Seelenbegriff)*.

Il nous faut, selon Wundt, préférer la seconde conception : seule, elle tient un compte suffisant de la volonté et de son développement ; seule, elle demeure d'accord avec ce fait, que toute connaissance rapporte les représentations à des objets qui sont donnés à la pensée comme une matière à son activité 1).

Cependant, l'idée de l'âme à laquelle nous avons abouti étant individuelle et finie, ne peut nous suffire ; nous devons nous porter de cette

où l'expérience interne présente des lacunes, c'est-à-dire des solutions de continuité, renouer la chaîne des processus psychiques à l'aide d'anneaux intermédiaires fournis par les processus physiques. *System*, S. 389, 582-583.

— Ce concept conduit, en outre, à attribuer à tous les éléments de l'organisme une « aptitude psychique », sorte de tendance instinctive douée d'une sourde conscience.

Une lecture superficielle de ces lignes pourrait faire croire qu'elles sont en désaccord avec la doctrine formulée plus haut (p. 196) où Wundt récuse l'utilité des « concepts auxiliaires » en psychologie. La contradiction n'est qu'apparente. Là, Wundt se tenait au point de vue *strict* de l'expérience *interne* ; ici, il envisage les faits psychiques *dans leurs relations avec les processus physiques*.

1) *System*, S. 391.

idée à celle d'une *totalité spirituelle*, fruit d'un *régressus psychologique universel.*

L'âme, en effet, comme substance ou comme activité, a besoin d'être unie à d'autres unités spirituelles ; car, volonté transcendantale sans objet, elle resterait à tout jamais vide de contenu ; et l'hypothèse est impensable.

Mais l'idée d'une totalité spirituelle peut affecter deux formes très distinctes.

Elle pourra aller jusqu'à dénier à l'individu toute réelle autonomie, rejetant comme une illusion le régressus psychologique à l'unité. Tel fut le caractère commun à la plupart des conceptions universalistes du monde, conceptions qui, par cet excès, se sont heurtées, chez Spinoza et Schopenhauer notamment, à de grosses difficultés, causes de leur échec.

Supposera-t-on, en effet, que le tout spirituel, principe universel, est une unité dont l'essence est la *représentation ?* Une pareille unité manquerait d'activité. — Supposera-t-on que cette unité a pour essence le *vouloir ?* Un vouloir, principe universel, serait une unité sans contenu 1).

Il faut donc abandonner l'hypothèse d'un

1) *System*, S. 392-396.

principe universaliste qui absorberait l'autonomie des unités individuelles.

Dès lors, il ne reste plus qu'une hypothèse : la totalité spirituelle sera une volonté collective au sein de laquelle les unités volitives subsisteront.

Les données de l'expérience justifient la conclusion de ce régressus.

L'expérience nous montre, en effet, dans la famille, dans la tribu, dans la corporation, autant de groupements de volontés individuelles, associées par un commerce d'actions réciproques, et arrivant ainsi à former chacun un tout. Chaque tout occupe un degré d'une échelle où, de l'individu à la nation, d'une nation à l'ensemble du monde civilisé, les sphères d'unités volitives deviennent de plus en plus compréhensives.

Cette échelle, telle que l'expérience nous la fait apercevoir, s'arrête à un dernier échelon : mais la raison ne peut s'y arrêter. Le principe de raison suffisante nous oblige à poursuivre idéalement la série, et par delà l'expérience, dans deux directions : cette série idéale partira de la volonté pure que nous avons déjà considérée, et aboutira à une volonté humaine totale dans laquelle toutes les volontés indivi-

duelles seront unies pour la poursuite consciente de leurs fins.

Sans doute, cette *humanité idéale* future n'est pas un fait d'expérience ; elle est une présupposition de l'expérience. Mais elle n'en est pas moins le terme vers lequel se dirigent et doivent se diriger toutes les volontés humaines dans leur évolution. Elles s'approchent progressivement de ce terme, mais sans l'atteindre jamais.

L'idée de *totalité spirituelle* possède donc, à la différence des autres idées transcendantales, une importance pratique, d'ordre moral, attendu qu'elle est la règle de nos actions.

Le régressus psychologique individuel nous a conduits, on se le rappelle, à un moi, volonté pure : comment le moi, ainsi conçu, devient-il un moi représentatif ?

La représentation n'est pas, au même titre que la volonté, un fait primitif. Elle est consécutive à l'interaction des volontés. Les représentations, à leur tour, unissent les individualités volitives en volontés collectives 1).

1) « Puisque le régressus psychologique individuel, lequel nous a donné la pure volonté comme dernière condition de l'être individu, doit avoir lieu pour tous les éléments qui constituent une communauté spirituelle, la représentation apparaît non plus comme une donnée primitive, mais bien comme un produit de

Le langage est, en fait, le trait d'union entre les individus et le moyen naturel par lequel ils réalisent entre eux une commune volonté.

C'est donc en entrant en relation avec d'autres unités volitives, et par le fait de sa participation à la totalité des esprits, que la volonté de l'individu devient une réalité représentative, concrète 1).

Revenons un instant à l'évolution morale des volontés. Quel est le ressort de leur tendance vers un terme idéal, l'humanité future ? La volonté a une capacité illimitée ; l'humanité idéale sera forcément limitée, dans l'espace et dans le temps : où trouver dès lors la raison d'être de ce terme idéal et du mouvement vers lui ?

L'humanité idéale appelle nécessairement, dit Wundt, une idée transcendantale complémentaire : c'est l'*idée de Dieu*, l'idée d'un être inconnaissable, parfait, infini, dont l'humanité idéale est la dépendance nécessaire. Parce que l'humanité idéale ne peut jamais

la pluralité des volontés : soit que, d'une part, l'action réciproque intervenant entre les volontés, produise la représentation ; soit, d'autre part, que les éléments volitifs s'en servent comme d'un moyen pour former des unités volitives supérieures. » *System*, S. 403.

1) *System*, S. 397-403.

répondre pour nous aux exigences d'une totalité infinie, nous la remplaçons par l'idée d'un Dieu infini, raison suprême de cet idéal.

Et ainsi, l'idée morale se trouve avoir son complément logique dans l'idée religieuse 1).

Quel est le résultat de la méthode *régressive* que nous avons appliquée, dans les pages précédentes, à la *psychologie ?* A quel résultat conduit la même méthode en *cosmologie ?* Comment concordent ces résultats ?

La régression *psychologique*, d'une part, nous a conduits à l'idée d'une aperception transcendantale, volonté pure, vide d'objets, mais condition ultime indispensable de toute l'expérience interne.

D'autre part, la régression *cosmologique*, dans le système, a conduit à l'idée d'une totalité infinie d'unités dernières, sans pouvoir, d'ailleurs, déterminer l'être propre, matériel ou spirituel, de ces unités 2).

Allons-nous laisser subsister ces deux résultats parallèles ?

Ce serait professer un dualisme qui répugne

1) *System*, S. 403-406.

2) Ces unités sont l'atome matériel ou le point mathématique, selon le point de vue auquel on les considère. *System*, S. 207 u. 363-364.

à notre tendance foncière à l'unité et mène à des difficultés insolubles.

Donc l'alternative s'impose. On se représentera toute réalité sous la forme de l'expérience *interne*, ce sera l'*idéalisme ;* ou l'on se la représentera sous la forme de l'expérience *externe*, ce sera la thèse *matérialiste.*

En dehors de ces deux hypothèses, il n'y a place que pour des formes purement imaginaires dont nulle expérience ne peut garantir la réalité.

A laquelle des deux nous arrêterons-nous ?

Lorsque nous avons distingué les deux points de vue, l'un cosmologique, l'autre psychologique, de quel critérium nous étions-nous inspirés ? De l'expérience ? Non, car le contenu de l'expérience immédiate ne nous a jamais présenté un objet sans aucune participation du sujet, ni un acte de conscience sans objet représenté. La distinction de nos deux points de vue était donc le fruit d'une abstraction et, dès lors, nous ne pouvons nous y arrêter comme à un terme définitif de nos recherches 1).

La donnée primitive est une et l'intuition

1) « Cette opposition entre le spirituel et le matériel peut sans doute servir transitoirement de concept auxiliaire à la psychologie empirique, mais on ne peut y voir le dernier fondement des événements réels. » *System*, S. 560.

(Wahrnehmung) l'aperçoit une ; l'entendement *(Verstand)* y a isolé l'aspect subjectif, la volonté et l'impression, et l'aspect objectif, le concept. La raison *(Vernunft)* a poursuivi, aussi loin qu'elle l'a pu, les deux séries, l'une subjective, l'autre objective, ainsi dissociées par l'acte abstractif de l'entendement.

Nous retrouvons, en ce moment, dans le dualisme des résultats de nos deux régressions, comme l'indice de la dissociation opérée au début par l'entendement, et nous comprenons, du même coup, la nécessité de résoudre en une unité finale, le dualisme auquel la méthode régressive vient se buter.

Aussi bien, l'aperception transcendantale étant volonté pure, il faut en combler le vide au moyen d'objets et chercher la relation qu'elle supporte avec eux.

A leur tour, les unités auxquelles nous a fait aboutir le régressus cosmologique, ont besoin d'être déterminées.

Donc la dualité des deux séries parallèles doit disparaître.

Quelle sera l'*unité ontologique* supérieure qui la supprimera ?

C'est l'*activité*, et celle-ci est *vouloir*.

C'est l'*activité*.

Le terme de la régression psychologique, volonté pure, est pure activité. Mais cette volonté pure devient représentative ; or, dans le fait représentatif il y a un élément de passivité. Il faut donc qu'il y ait une cause active qui explique la passivité de nos états représentatifs. Mais, en dehors du sujet, il n'y a, dans la représentation, que l'objet. Donc les objets doivent être *actifs*.

Leur activité est du *vouloir*.

En effet, la seule activité que nous connaissions, c'est la *volonté*. Dès lors, si les objets sont *activité*, ils sont *volonté*.

L'objet est donc une *unité volitive*.

Le cosmos est une *totalité d'unités volitives*.

Les échanges d'actions entre les unités volitives engendrent des représentations, et ainsi les unités volitives deviennent des êtres représentatifs 1).

« *Le monde*, écrit Wundt, *est la totalité des activités volitives qui se déterminent les unes les autres au moyen de l'activité représentative et s'ordonnent ainsi en une évolution sériée d'unités volitives de portée différente* 2).

L'univers est donc une série graduée d'êtres

1) *System*, S. 407-420.
2) *Ibid.*, S. 421.

conscients. « La nature matérielle, dit Wundt, n'est que le premier stade de l'esprit. *Die Natur ist Vorstufe des Geistes.* »

Cette totalité d'unités volitives rappelle la *monadologie* de Leibniz. De part et d'autre, il y a des êtres conscients conçus sur le modèle du moi ; de part et d'autre, il y a, au rebours du panthéisme de Schopenhauer, multiplicité d'éléments. Néanmoins Wundt se refuse à appeler *monades* ses unités volitives. Car la monade de Leibniz et de Herbart est une *substance* douée d'activité.

Or l'unité volitive, le dernier fond de l'être, ne peut être une *substance.* La caractéristique de la substance est, en effet, la permanence. L'esprit conçoit l'*objet* à part de l'acte subjectif qui le présente à la conscience ; cet *objet*, isolé de l'activité consciente, possède une constance relative ; l'esprit étend alors ce concept d'objet à un objet pur, possédant une constance absolue : c'est la *substance.*

Or le premier fond de l'être ne se conçoit que comme activité, comme vouloir. Il est donc contradictoire de le concevoir comme inerte, permanent, bref, comme *substance.*

Donc, les unités volitives ne sont pas identifiables avec les monades substantielles de

Leibniz et de Herbart, celles-ci fussent-elles d'ailleurs considérées comme douées d'activité 1).

De cette analyse assez détaillée des travaux de Wundt, quelles sont, à notre point de vue, les conclusions générales à tirer ?

Wundt demeure enveloppé d'*idéalisme ;* il n'a pas su briser les entraves de la critique kantienne, ni s'arracher tout de bon à l'*agnosticisme métaphysique* du philosophe de Kœnigsberg ; il professe cependant la *réalité* des données de l'expérience et déclare, à l'encontre de Kant, que « la chose en soi n'est pas, selon lui, hypothétique en ce sens que tout son contenu serait sujet à caution ; elle est hypothétique en ce sens que certains de ses éléments sont acquis au savoir, tandis que d'autres attendent leur mise en lumière du développement indéfini de la connaissance humaine » 2).

Les problèmes transcendantaux de la cosmologie, de la psychologie, de l'ontologie ne sont pas susceptibles, aux yeux de Wundt, de solutions scientifiques qui relèvent de l'entendement. Mais, d'autre part, ce ne sont pas des

1) *System,* S. 427-429.

2) *Logik,* 1. Bd., 2. Aufl., S. 547. Voir aussi le passage cité en note à la p. 189.

énigmes indéchiffrables. Appuyés sur le principe de raison suffisante, nous sommes capables de relier les idées transcendantales aux données de l'expérience. Si donc Wundt demeure asservi au subjectivisme, ses plus hautes spéculations métaphysiques se rattachent néanmoins, dans ses constantes préoccupations, aux données les plus fermes de l'expérience 1).

Un examen attentif de la complexité du contenu de l'expérience, lui fit comprendre ce qu'il y a d'arbitraire dans l'*intellectualisme* exclusif de beaucoup de psychologues ; il remit en honneur le rôle du vouloir dans la vie consciente. Mais, à son tour, le philosophe allemand se laissa entraîner à l'extrême. A l'intellectualisme qu'il combattait, parce que exclusif, il substitua un volontarisme métaphysique tout aussi outrancier, et en désaccord, d'ailleurs, avec les informations réelles de la conscience.

Au surplus, la construction métaphysique du philosophe de Leipzig renferme plus d'une incohérence. Nous ne voulons pas la soumettre en chacune de ses parties au choc de la discus-

1) Volkelt, professeur à l'Université de Leipzig, n'hésite pas à invoquer l'autorité de Wundt pour revendiquer, à l'encontre de l'idéalisme régnant, la possibilité de la métaphysique. Voir Volkelt, *Erfahrung und Denken* (Hamburg, L. Voss, 1886), S. 538.

sion 1) ; mais quelques réflexions générales s'imposent.

D'abord, comment concevoir que des volontés pures, vides d'objet, puissent agir les unes sur les autres ? Comment concevoir qu'une réciprocité d'actions purement volitives soit raison suffisante de la genèse de représentations ? Quoi qu'en dise Wundt, cette représentativité qui surgit soudain d'une activité toute volitive, ressemble fort à une création *ex nihilo.*

Ensuite, dans la philosophie de Wundt, l'*objet* de la représentation signifie tantôt le terme *idéal* de la représentation, tantôt une *chose de la nature*, selon les besoins du système. Il y a là une équivoque fondamentale. Lorsque Wundt parle de la représentation, l'*objet* est le fruit d'un acte abstractif de l'entendement qui isole, dans la connaissance, l'impression subjective et le terme de la représentation. L'objet n'a donc qu'une existence idéale. Or, lorsqu'il a besoin d'expliquer le passage de la volonté, de la condition de volonté pure à celle d'un sujet doué de représentativité, l'objet devient pour lui une chose *réelle*, chargée d'*agir* sur la volonté.

1) Plusieurs parties du système sont examinées de près par Gutberlet, *Wundt's System der Philosophie,* S. 281, 341 *(Philosophisches Jahrbuch,* 1891).

Comment mettre d'accord ces deux rôles de l'objet ? Cependant, de cette confusion dépend principalement le *monisme* de l'auteur.

Comment concilier, enfin, la rigueur logique reconnue par Wundt aux déductions transcendantales à partir des données de l'expérience, avec la thèse que les idées de la raison ne peuvent faire l'objet d'une *démonstration* proprement dite ?

Les derniers chapitres des *Principes de psychologie physiologique* passent en revue les théories opposées du *matérialisme* et du *spiritualisme*, celui-ci entendu au sens des psychologues cartésiens.

Aucune de ces deux théories ne résiste à l'examen.

Le *matérialisme* méconnaît, dit Wundt, le droit de priorité de la conscience sur l'expérience externe, et voudrait établir entre les phénomènes conscients et les processus nerveux une identification absolument inintelligible.

Le *spiritualisme cartésien* s'appuie sur des équivoques ; il conclut, par exemple, de l'*unité* propre aux phénomènes conscients à la *simplicité* du principe qui les émet ; il est impuissant à expliquer l'action réciproque du corps et de l'esprit parce que, au lieu de placer entre les

deux un lien commun qui rende compte de leur mutuelle dépendance, il les oppose l'un à l'autre comme deux antagonistes irréductibles.

Si Wundt pouvait se dégager de ses préjugés idéalistes et positivistes, se défaire de la fausse notion de *substance*, qu'il a empruntée à Kant, et suivre en liberté la direction que lui impriment ses recherches personnelles, il serait conduit logiquement à faire siennes les théories fondamentales de la psychologie d'Aristote. Il ne placerait plus la caractéristique du psychique dans la conscience ; il accepterait, avec toute la portée qu'y donnent Aristote et les scolastiques, la notion qui considère l'*âme* comme « la première entéléchie du corps vivant ». Et l'âme, ainsi entendue, apparaîtrait, en toute vérité, comme « ce concept empirique dont on se sert partout où l'on fait réellement et avec succès de la psychologie empirique et non de la spéculation stérile » 1).

Voici, en effet, la conclusion dernière des *Principes de psychologie physiologique :*

« Nous ne pouvons méconnaître que l'animisme — c'est-à-dire, d'après le contexte de Wundt, l'anthropologie qui définit l'âme le

1) *System*, S. 389.

principe de la vie — réussit, mieux que les autres théories psychologiques, à tenir compte des faits d'expérience et à rattacher en conséquence les phénomènes conscients aux manifestations générales de la vie.

» Toutes les recherches de la psychologie concluent à la solidarité des processus psychiques et des processus physiques ; il est donc démontré que le développement de la vie psychique a pour base nécessaire la vie physique. Néanmoins, l'animisme ne peut être considéré comme une solution définitive des problèmes de la vie. Pour se faire accepter à ce titre, il ne suffit pas qu'il soit d'accord avec l'expérience, il faudrait en outre qu'il eût une réponse aux objections critériologiques auxquelles ni le matérialisme ni le spiritualisme, dans leurs formes historiques, ne peuvent résister » 1).

La psychologie de Wundt demeure imprégnée, on le voit, de l'idéalisme agnostique auquel nous avons vu aboutir les systèmes issus de la psychologie cartésienne, mais elle marque une réaction contre l'antagonisme posé entre la philosophie de la matière et la philosophie de

1) *Grundzüge der phys. Psych.* II, 4. Aufl., 1893, Cap. 23, S. 635.

l'esprit ; elle inaugure un mouvement d'idées qui favorisera la restauration de la finalité immanente au sein de la nature, et, sur le terrain de la psychologie, secondera la reviviscence des thèses métaphysiques de l'anthropologie aristotélicienne et scolastique.

ARTICLE TROISIÈME.

Caractères généraux de la psychologie à l'heure présente.

L'état d'esprit que nous avons rencontré chez les maîtres de la psychologie, nous le retrouverons dans l'atmosphère intellectuelle qui nous enveloppe et nous le verrons se traduire dans les faits.

Quels sont aujourd'hui, en effet, les caractères généraux de la psychologie ?

On peut, semble-t-il, les ramener à trois.

Descartes avait réduit la psychologie à l'étude de la pensée. De même, aujourd'hui, l'*objet* de la psychologie se limite aux *faits conscients*.

La *métaphysique* en général et, par suite, la psychologie que l'on appelait autrefois *rationnelle*, sont presque *universellement abandonnées;* en revanche, la métaphysique, au sens de Kant, c'est-à-dire le *criticisme idéaliste*, dont l'unique objet est de déterminer les limites de la pensée, est partout prédominant. Sous cette influence

surtout, le positivisme revêt la forme du *phénoménisme* et la psychologie, emmurée dans l'étude de la conscience, marche de plus en plus vers un *monisme idéaliste* et *subjectiviste.*

Par contre, l'empirisme et le mécanicisme ont contribué à fixer l'attention des psychologues sur l'aspect *quantitatif* des phénomènes psychiques ; les recherches de *psychologie expérimentale* ont pris un puissant essor, elles marquent un réel progrès et donnent pour l'avenir de fécondes espérances.

* * *

La doctrine que *la psychologie a exclusivement pour objet les faits conscients*, est érigée aujourd'hui en dogme.

Les phénomènes physiques et physiologiques sont censés former un département à part et relever de l'observation extérieure ; les faits psychiques forment un second département distinct du premier, ils sont observables par la conscience ; on les range sous le nom commun de *pensée* et l'on appelle *âme* ou *esprit* le sujet qui les considère.

Peu importe, d'ailleurs, qu'avec certains psychologues « attardés » on admette l'existence de *facultés*, ou que, avec les phénoménistes, on

tienne pour entités vaines, « fantômes engendrés par les mots », tout ce qui n'est pas le *fait* du moment présent ; toujours est-il que la conscience est chargée par tous de tracer la ligne de démarcation entre la physiologie et la psychologie, entre le domaine de la matière et celui de l'esprit.

Lorsque, dans sa *Méditation 3me*, Descartes chercha à faire le dénombrement de ses « pensées », il les rangea en deux groupes généraux : celles qui sont « comme les images des choses » : telles sont les pensées d'un homme, d'une chimère, du ciel, d'un ange, de Dieu ; et celles qui comprennent quelque chose de plus que la simple représentation d'un objet : telles sont les pensées qui se traduisent par les expressions « je veux, je crains, j'affirme ou je nie ».

Il réserva exclusivement aux pensées du premier genre le nom d' « *idées* ».

Puis, il subdivisa les pensées du second genre en sous-groupes assez indistincts comprenant « les *volontés,* les *affections*, et les *jugements* ».

Descartes s'éloignait ainsi en deux points de la classification traditionnelle.

Il était communément admis avant lui que l'*idée* ou plutôt la simple représentation et le *jugement* sont des phénomènes d'un même ordre

et relèvent d'un même genre de facultés, celles dites *appréhensives* ou *cognitives.*

D'autre part, avant Descartes, les *affections* et les *volitions* étaient rapportées à une même classe de facultés, celles dites *volitives* ou *appétitives.*

Or, voici que Descartes oppose le *jugement* à l'*idée*, comme des pensées de genres différents ; en même temps, il semble placer entre les *affections* et les *volontés* la même distinction qu'entre le jugement et les phénomènes soit affectifs, soit volitifs.

L'opposition entre l'*idée* et le *jugement* ne survécut point à l'auteur des *Méditations ;* on continua à les ranger l'une et l'autre sous l'appellation commune de phénomènes *intellectuels* ou de *pensées.*

Mais, par suite de cette confusion du phénomène « *intellectuel* » avec le fait intérieur ou la « pensée » *en général*, il s'introduisit dans le langage philosophique une autre équivoque.

Une analyse rigoureuse des actes internes conduit à les ranger en deux ordres différents, l'un *sensible*, *matériel*, l'autre *suprasensible*, *immatériel*, *spirituel ;* les premiers ont avec les processus physico-chimiques de l'organisme une connexion intrinsèque, immédiate ; les seconds ne sont soumis aux lois de la nature physique

que d'une façon indirecte, extrinsèque, par l'intermédiaire des premiers. Les anciens scolastiques avaient unanimement respecté la distinction de ces deux ordres de faits intérieurs ; ils attribuaient au *sens intime* le sentiment de l'existence des premiers et réservaient le nom de *conscience* à l'intuition des seconds.

Or, à la suite de Descartes qui désignait d'un nom commun, la *pensée*, tous les processus dont nous avons « une connaissance intérieure », on s'habitua à grouper sous les appellations communes et réputées synonymes de « pensées », de faits « conscients », les actes sensibles aussi bien que les suprasensibles. Graduellement, la distinction de nature fixée jadis entre eux s'effaça, à telle enseigne que, pour un très grand nombre de psychologues, entre la *connaissance* et la connaissance *intellectuelle*, la *perception* et l'*entendement*, le *psychique* et le *mental*, entre le *sens intime* et la *conscience* il n'y a plus de différence essentielle.

D'où la conclusion fort naturelle que, entre l'animal et l'homme, il n'y a qu'une différence de *degré*.

Quant à la distinction suggérée par Descartes entre les phénomènes *affectifs* et les actes *volitifs*, elle s'introduisit graduellement dans la philosophie moderne. On sait l'importance des

« *petites perceptions* » ou des « *perceptions sourdes* » dans la Monadologie. Leibniz les considère comme des états d'âme dont nous avons vaguement le sentiment, et les oppose à ce titre aux états conscients clairs et distincts, à la représentation et au vouloir. Sous l'influence de deux philosophes allemands, Sulzer et Tetens 1), le *sentiment* leibnizien fut bientôt considéré comme une faculté à part, distincte des facultés appréhensive et appétitive, et Kant donna la consécration de son autorité à cette classification.

Désormais, la division tripartite des « facultés de l'âme » en *entendement*, *volonté*, *sensibilité*, ou des « faits psychiques » en faits *intellectuels*, *volontaires*, *affectifs*, sera acceptée à peu près universellement 2).

1) Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Cfr. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, 2. Aufl., Freiburg, 1899, S. 418.

2) Il serait superflu de prouver l'accord général des psychologues sur l'attribution exclusive des phénomènes conscients à la psychologie et sur la division tripartite que nous rappelons dans le texte. Contentons-nous de citer, à titre exemplatif, Alexandre Bain qui, dans son ouvrage *Les sens et l'intelligence*, s'exprime en ces termes : « L'esprit (mind) s'oppose à la matière, comme le sujet à l'objet, le monde intérieur au monde extérieur, l'inétendu à l'étendu. Les phénomènes de l'inétendu sont communément rangés sous trois chefs :

« 1° Le *sentiment* (feeling) qui comprend, mais pas cependant

Nous n'insisterons pas davantage ici sur ce premier caractère général de la psychologie, car nous devrons y revenir au chapitre suivant pour discuter la psychologie de Descartes.

* * *

Le second caractère général de la psychologie, c'est l'*abandon de la métaphysique*, notamment, *de la psychologie rationnelle*. L'*agnosticisme métaphysique* devient, principalement sous l'influence de Kant, du *phénoménisme*, et la préoccupation dominante des psychologues de ne pas sortir du fait conscient conduit la plupart d'entre eux à un *monisme idéaliste* et *subjectiviste*.

Le triomphe de l'agnosticisme sur le terrain de la métaphysique entraîne, nous le verrons, la négation des *facultés*, d'un *moi substantiel*,

d'une façon exclusive, les plaisirs et les douleurs. Emotion, passion, affection, sentiment, sont autant de noms du sentiment.

» 2° La *volition* ou la volonté, qui embrasse toute notre activité en tant que dirigée par le sentiment.

» La *pensée*, intelligence ou connaissance.

» Quant à nos *sensations*, elles rentrent en partie sous le sentiment, en partie sous la pensée.

» La somme de ces trois classes de phénomènes constitue une définition de l'esprit. » Introd., ch. I.

enfin, de tout ce qui, par delà le phénomène, serait une *chose en soi*.

Le discrédit de la métaphysique n'est certes pas l'œuvre exclusive de Kant. François Bacon, Hobbes, Locke, Hume, Stuart Mill, en Angleterre ; la physique mécaniste de Descartes, le sensualisme de Condillac, Comte, Littré, Taine, en France, ont, indépendamment du philosophe de Kœnigsberg, répandu et popularisé une philosophie empirique et phénoméniste. Les idées positivistes étaient dans l'air, écrit Lange, dans tous les grands pays d'Europe, au début de ce siècle 1).

Ensuite, l'engouement provoqué par le développement extraordinaire des sciences expérimentales et par leurs merveilleuses applications à l'industrie ; le contraste entre la certitude de leurs résultats et la stérilité des querelles métaphysiques, débattues vainement dans les écoles de la décadence, avaient fait prendre la spéculation en défiance.

D'autant plus que l'antagonisme, établi par Descartes, entre le corps et l'esprit, entre la

1) Voir plus haut, pp. 65 et suiv. Cfr. LANGE, *Histoire du Matérialisme*, II, ch. II, p. 84 ; KUNO FISCHER, *Francis Bacon und seine Nachfolger*, Leipzig, Brockhaus, 1875, et *Geschichte der neuern Philosophie*, I, 1, S. 143. Heidelberg, 1889.

science physique ou plutôt mécanique, qui relève de la méthode d'observation extérieure, et la psychologie, qui se trouve réduite à l'étude des faits internes au moyen de la conscience, avait fait croire aux hommes de science que l'esprit de la psychologie est rebelle à l'observation extérieure et à la science de la nature ; appliquant ensuite à la philosophie en général ce qu'ils estimaient avéré en psychologie, ils en arrivaient à conclure que la méthode du philosophe est exclusive de la méthode du savant et, par une dernière inférence, prononçaient que la philosophie et la science s'opposent comme des contraires.

Cette prévention des esprits, à l'endroit de la philosophie, se trouve nettement exprimée par Auguste Comte, dans son *Cours de philosophie positive.*

« Sous aucun rapport, écrit-il, il n'y a place pour cette psychologie illusoire, dernière transformation de la théologie, qu'on tente si vainement de ranimer aujourd'hui, et qui, sans s'inquiéter ni de l'étude physiologique de nos organes intellectuels, ni de l'observation des procédés rationnels qui dirigent effectivement nos diverses recherches scientifiques, prétend arriver à la découverte des lois fondamentales de l'esprit humain, en le contemplant en lui-

même, c'est-à-dire en faisant complètement abstraction des causes et des effets.

» La prépondérance de la philosophie positive est successivement devenue telle depuis Bacon ; elle a pris aujourd'hui, indirectement, un si grand ascendant sur les esprits mêmes qui sont demeurés les plus étrangers à son immense développement, que les métaphysiciens livrés à l'étude de notre intelligence n'ont pu espérer de ralentir la décadence de leur prétendue science qu'en se ravisant pour présenter leurs doctrines comme étant aussi fondées sur l'observation des faits. A cette fin, ils ont imaginé, dans ces derniers temps, de distinguer, par une subtilité fort singulière, deux sortes d'observations d'égale importance, l'une extérieure, l'autre intérieure, et dont la dernière est uniquement destinée à l'étude des phénomènes intellectuels. Ce n'est point ici le lieu d'entrer dans la discussion spéciale de ce sophisme fondamental. Je dois me borner à indiquer la considération principale qui prouve clairement que cette prétendue contemplation directe de l'esprit par lui-même est une pure illusion.

» On croyait, il y a encore peu de temps, avoir expliqué la vision, en disant que l'action lumineuse des corps détermine sur la rétine des tableaux représentatifs des formes et des couleurs extérieures. A cela, les physiologistes ont objecté avec raison que, si c'était comme images qu'agissaient les impressions lumineuses, il faudrait un autre œil pour les

regarder. N'en est-il pas encore plus fortement de même dans le cas présent ?

» Il est sensible, en effet, que, par une nécessité invincible, l'esprit humain peut observer directement tous les phénomènes, excepté les siens propres. Car, par qui serait faite l'observation ? On conçoit, relativement aux phénomènes moraux, que l'homme puisse s'observer lui-même sous le rapport des passions qui l'animent, par cette raison anatomique, que les organes qui en sont le siège sont distincts de ceux destinés aux fonctions observatrices. Encore même que chacun ait eu l'occasion de faire sur lui de telles remarques, elles ne sauraient évidemment avoir jamais une grande importance scientifique, et le meilleur moyen de connaître les passions sera-t-il toujours de les observer en dehors ; car tout état de passion très prononcé, c'est-à-dire précisément celui qu'il serait le plus essentiel d'examiner, est nécessairement incompatible avec l'observation. Mais, quant à observer de la même manière les phénomènes intellectuels pendant qu'ils s'exécutent, il y a impossibilité manifeste. L'individu pensant ne saurait se partager en deux, dont l'un raisonnerait tandis que l'autre regarderait raisonner. L'organe observé et l'organe observateur étant, dans ce cas, identiques, comment l'observation pourrait-elle avoir lieu ?

» Cette prétendue méthode psychologique est donc radicalement nulle dans son principe. Aussi, considérons à quels procédés profondément contradictoires

elle conduit immédiatement ! D'un côté, on vous recommande de vous isoler, autant que possible, de toute sensation extérieure ; il faut surtout vous interdire tout travail intellectuel ; car si vous étiez seulement occupés à faire le calcul le plus simple, que deviendrait l'observation *intérieure ?* D'un autre côté, après avoir enfin, à force de précautions, atteint cet état parfait de sommeil intellectuel, vous devrez vous occuper à contempler les opérations qui s'exécuteront dans votre esprit, lorsqu'il ne s'y passera plus rien ! Nos descendants verront sans doute de telles prétentions transportées un jour sur la scène.

» Les résultats d'une aussi étrange manière de procéder sont parfaitement conformes au principe. Depuis deux mille ans que les métaphysiciens cultivent ainsi la psychologie, ils n'ont pu encore convenir d'une seule proposition intelligible et solidement arrêtée. Ils sont, même aujourd'hui, partagés en une multitude d'écoles qui disputent sans cesse sur les premiers éléments de leurs doctrines. L'*observation intérieure* engendre presque autant d'opinions divergentes qu'il y a d'individus croyant s'y livrer.

» Les véritables savants, les hommes voués aux études positives, en sont encore à demander vainement à ces psychologues de citer une seule découverte réelle, grande ou petite, qui soit due à cette méthode si vantée... » 1).

1) A. Comte, *Cours de philosophie positive*, t. I, pp. 34-37.

Une autre preuve que le chef du positivisme identifiait la philosophie avec l'étude de l'esprit humain par la méthode psychologique, c'est que, selon lui, revenir à la tradition aristotélicienne, partir de l'observation extérieure pour s'élever aux plus hautes généralisations de l'expérience, c'est répudier l'esprit et déserter la méthode des « métaphysiciens » et instaurer la « philosophie positive ».

« Je regrette, dit-il, d'avoir été obligé d'adopter, à défaut de tout autre, un terme comme celui de *philosophie*, qui a été si abusivement employé dans une multitude d'acceptions diverses. Mais l'adjectif *positive* par lequel j'en modifie le sens me paraît suffire pour faire disparaître, même au premier abord, toute équivoque essentielle, chez ceux, du moins, qui en connaissent bien la valeur. Je me bornerai donc dans cet avertissement, à déclarer que j'emploie le mot *philosophie* dans l'acception que lui donnaient les anciens et particulièrement Aristote, comme désignant le système général des conceptions humaines ; et, en ajoutant le mot *positive*, j'annonce que je considère cette manière spéciale de philosopher qui consiste à envisager les théories, dans quelque ordre que ce soit, comme ayant pour objet la coordination des faits observés, ce qui constitue le troisième et dernier état de la philosophie générale, primitivement théo-

logique et ensuite métaphysique, ainsi que je l'explique dès ma première leçon » 1).

Donc, ainsi que nous le disions tout à l'heure, la persistance du sensualisme et du mécanisme provenant de la philosophie des XVIIe et XVIIIe siècles ; le préjugé que la philosophie ne connaît qu'une méthode, l'observation *intérieure*, et que le métaphysicien est irrémédiablement fermé à l'étude de la nature ; le prestige exercé par le progrès et par les découvertes des sciences physiques au profit de l'empirisme et au détriment de la spéculation : ces causes diverses avaient favorisé l'éclosion du positivisme, en France notamment et en Angleterre, indépendamment de la *Critique de la raison pure.*

Mais l'auteur du criticisme a formulé la *théorie* du positivisme.

Les sensualistes français, les empiristes anglais, Hume excepté, étaient *dogmatiques.* A l'égal de Spinoza et de Leibniz, ils acceptaient le fait de la connaissance et ne songeaient pas à mettre en question sa légitimité. Chez Auguste Comte encore, le positivisme est une méthode plutôt qu'une théorie critique.

1) A. COMTE, *Cours de philosophie positive,* Avertissement, pp. VII-VIII.

Mais Hume, vers lequel l'empirisme et le rationalisme semblent converger, avait ébranlé la foi générale à la certitude. Il fallait donc désormais reviser le passé. Le problème de la possibilité de la connaissance certaine était à l'ordre du jour. Or, il est le premier problème à résoudre, car, si la nature des choses est attingible, elle ne l'est que par le moyen de la connaissance 1).

Kant, le premier, en aborda de front la solution. Son génie critique planera sur toute la philosophie du XIXe siècle.

Le criticisme kantien conduit, on le sait, à deux conclusions, du reste incohérentes, la possibilité d'une certitude empirique, l'agnosticisme forcé en métaphysique. Les deux conclu-

1) Le professeur L. DE LANTSHEERE a très bien analysé la raison psychologique de l'importance qu'a prise dans la philosophie moderne la critique de la connaissance.

« On s'explique facilement d'où ce besoin est né. Il paraît difficile d'admettre que l'esprit humain ait erré jusqu'à l'avènement des idées nouvelles. Et pourtant, il faut donner une raison de cet aveuglement. Le plus simple est d'imaginer que les anciens n'ont pas examiné avec soin les bases mêmes de la connaissance, et qu'ils en ont méconnu les limites. Comment pouvait-on affirmer autrefois comme certaines des choses que nous jugeons aujourd'hui fausses, si ce n'est parce que l'on a manqué de méthode, et qu'on n'a pas reconnu le vrai critérium et les vraies conditions de la certitude ? Aussi toute période marquante

sions coïncident avec les deux aspects, l'un affirmatif, l'autre négatif, de la philosophie positive.

La philosophie kantienne conclut, en effet, que l'esprit humain ne peut connaître que les phénomènes d'expérience, aperçus dans les intuitions de l'espace et du temps, d'après les lois subjectives des catégories. La distinction introduite par Platon dans la philosophie entre le φαινόμενον et le νοούμενον n'a donc pas de sens, au regard de la connaissance humaine. Le seul νοούμενον connaissable, c'est le φαινόμενον. Un νοούμενον métempirique, une « chose en soi » n'est rien pour une intelligence asservie aux conditions de la connaissance *humaine*.

Est-ce à dire que la « chose en soi » n'existe pas ou soit impossible ? Ou que, existante ou

de la philosophie nouvelle commence-t-elle par une revision de la faculté de connaître. C'est ainsi que Descartes entreprit de résoudre, à l'aide du doute, la question qui le tourmentait, en présence des incohérences de la Scolastique du XVII[e] siècle. C'est ainsi que Kant reprit le même problème, lorsque le mouvement d'idées issu de la philosophie cartésienne eut abouti, en la personne de Wolf, à un dogmatisme qu'il jugeait dangereux. Ainsi encore, les déceptions qui naquirent après la chute des grands systèmes idéalistes, ramenèrent les esprits aux principes de Kant, combinés avec les découvertes récentes de la physiologie et de la psycho-physique. » *(Revue Néo-Scolastique*, avril 1894, p. 108).

intrinsèquement possible, elle soit absolument inintelligible ?

Non, l'ignorance forcée où nous sommes de ce qui dépasse l'expérience, ne nous permet ni d'affirmer ni de nier la réalité objective du monde transcendantal.

Les lois subjectives en vertu desquelles l'entendement ne peut concevoir un objet que dans les intuitions des impressions passives données par la sensibilité, ne régiraient pas un esprit capable de créer ses objets intelligibles de toutes pièces ou d'en emprunter les éléments à une source autre que la sensibilité ; et dès lors il n'est pas impossible qu'il existe des intelligences capables de connaître le domaine transcendantal ou les « choses en soi ».

On comprend donc la possibilité d'une métaphysique au sens négatif du mot. La métaphysique, ainsi comprise, énonce bien qu'il n'est pas contradictoire de *penser* que des noumènes ou choses en soi puissent être objets intelligibles pour une intelligence soustraite à la loi de l'intuition sensible ; mais elle énonce du même coup, et en cela se révèle sa portée limitative, qu'à une intelligence *humaine* ils sont nécessairement *incognoscibles ;* ils sont donc, selon le mot de Kant, des concepts-limites *(Grenzbegriffe)*, autrement dit, ils marquent les limites

en deçà desquelles s'arrête forcément la science expérimentale.

Telle fut l'œuvre négative de l'auteur du criticisme : « démontrer, comme le dit très bien M. Ravaisson, le néant de la métaphysique et réduire la philosophie théorique à une analyse des facultés de connaître qui devait les convaincre d'impuissance pour dépasser l'horizon des connaissances physiques » 1). En deux mots, le criticisme kantien est la théorie, sous forme déductive, du positivisme décrit par Auguste Comte et pratiqué par la plupart des psychologues contemporains.

Nous disions, tout à l'heure, qu'il y a un manque d'harmonie entre les deux conclusions de la critique kantienne. En effet, la certitude empirique elle-même est mal d'accord avec les principes généraux du criticisme. Ceux-ci mènent logiquement à la négation de *toute* certitude objective. « L'ancienne métaphysique, est-il dit dès la Préface de la *Critique de la raison pure*, avait admis que nos connaissances doivent se régler sur les objets ; or, dans cette hypothèse, vainement tenterions-nous d'établir à l'égard de ces objets un jugement *a priori* capable

1) Ravaisson, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, janvier 1893, p. 6.

d'élargir le champ de la science : tous nos efforts demeureraient stériles ; pour expliquer la possibilité de la science, *il faut supposer*, au contraire, *que les objets se règlent sur notre connaissance.* »

Cette supposition est générale et il n'est rien dans la critique kantienne qui en limite logiquement la portée.

Donc, dans le domaine empirique comme dans celui de la spéculation, nous ne pouvons connaître que les lois de notre activité mentale ; l'unique critérium de la vérité est, dans les deux cas, l'accord de la pensée avec elle-même.

La réalité objective des phénomènes ne nous est pas mieux garantie que celle des noumènes ; la science empirique et la métaphysique partagent donc la même certitude d'adhésion subjective, mais aussi la même incertitude objective.

Néanmoins, toute métaphysique n'est pas jugée impossible ; pourvu qu'on ne lui attribue pas une portée objective, qu'on lui maintienne son caractère essentiellement subjectiviste, il n'est pas interdit à l'esprit humain d'en essayer une construction.

Fichte, Schelling, Hegel, plus tard, Schopenhauer et von Hartmann se livreront *ex professo* à ce grand travail ; mais, même en dehors d'eux et de leurs systèmes historiques,

tout effort métaphysique revêt une forme subjectiviste.

Nous voyons, d'une part, l'empirisme ou le positivisme devenir *phénoméniste*, d'autre part, les tentatives métaphysiques ne pas pouvoir s'affranchir du *subjectivisme* et se faire une loi d'absorber le non-moi dans le moi, d'expliquer la nature par la conscience. D'où ce *monisme* qui apparaît comme le trait commun des systèmes que nous avons étudiés plus haut chez Spencer, chez Fouillée et chez Wundt, et comme le dernier mot conjectural de toute philosophie qui essaie de dépasser le fait immédiat.

Jacobi, Fries et Reinhold 1) avaient commencé déjà à déduire les conséquences *subjectivistes* de la *Critique de la raison pure*, mais il appartenait surtout à Fichte de les mettre en évidence.

L'existence de ce que dans la vie courante nous appelons une chose, un objet, de ce que la philosophie dogmatique appelle *Ding-an-sich*, est l'œuvre de la conscience humaine. En regard des représentations dont le cours

1) Cfr. WINDELBAND, *Geschichte der Philosophie*, 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1899, S. 467 sqq.

est arbitraire, il en est, dans la conscience, dit Fichte, qui s'accompagnent d'un *sentiment de nécessité*. Rendre raison de cette nécessité, tel doit être l'objet principal d'une théorie du savoir. Les connaissances qui portent avec elles le sentiment de la nécessité s'appellent du nom d'*expérience*. Il s'agit donc de rechercher quel est le fondement de l'expérience.

A cette question il y a deux réponses possibles. L'expérience implique une activité consciente ayant pour terme un objet. La nécessité inhérente à l'expérience peut donc avoir pour cause soit l'objet, soit la conscience. La première explication est dogmatique, la seconde idéaliste.

Le *dogmatisme* considère la conscience comme un produit des choses ; il subordonne l'activité intellectuelle à la nécessité mécanique de la causalité ; c'est donc une théorie qui a pour terme un fatalisme matérialiste.

L'*idéalisme*, au contraire, voit dans les choses un produit de la conscience, dont la fonction ne relève que d'elle-même ; c'est la théorie de l'activité propre et de la liberté.

La morale et l'analyse de la conscience sont d'accord à nous faire opter pour l'idéalisme.

Des pensées similaires seront développées

par Schleiermacher, Schelling, Hegel 1), et serviront de point de départ à leurs systèmes philosophiques qui soulèveront, pendant un quart de siècle, en Allemagne d'abord, puis en France, en Italie, aux États-Unis, un enthousiasme dont on a peine à se faire une idée aujourd'hui.

Ce succès d'imagination plutôt que de raison amena, vers 1850, la réaction d'un matérialisme grossier ; ce fut l'ère du triomphe bruyant de Karl Vogt, de Moleschott, de Büchner, mais le matérialisme à son tour provoqua un mouvement de répulsion qui reporta les esprits vers une conception idéaliste de la philosophie.

Kant ne tarda pas à reconquérir la faveur publique. Zeller, Liebmann et Lange, parmi les philosophes, Helmholtz dans le monde des savants, furent les promoteurs de la reviviscence du criticisme, et, depuis lors, dans l'enseignement universitaire comme dans l'atmosphère scientifique, l'influence de Kant n'a fait que grandir, entraînant à sa suite la décadence,

1) Il est vrai que, parallèlement aux initiateurs du panthéisme idéaliste, Herbart et Schopenhauer ont maintenu la réalité de la « chose en soi » ; mais eux-mêmes, cependant, prétendaient rester fidèles à la doctrine kantienne et par conséquent subjectiviste des catégories.

qui a semblé un instant irrémédiable, de la métaphysique.

Parcourons les grands pays auxquels appartient la direction de la pensée, l'*Allemagne*, l'*Angleterre* et les *États-Unis*, la *France* ; consultons-y les programmes des Universités, les recueils et les publications, nous verrons partout la *métaphysique* et en particulier la *psychologie rationnelle désertées*, l'*idéalisme* prédominer et aboutir à un *monisme subjectiviste*.

« En *Allemagne*, il y a à peine un demi-siècle, écrivait en 1895 M. Lévy-Brühl, la métaphysique hégélienne exerçait une domination presque universelle. » Aujourd'hui, « les hégéliens disparaissent un à un, comme les médaillés de Sainte-Hélène. Schopenhauer a encore des admirateurs ; mais le pessimisme, en tant que système philosophique, ne compte plus guère de fidèles en Allemagne. Plus passager encore a été le succès de M. von Hartmann, le célèbre auteur de la *Philosophie de l'Inconscient*. Il continue à publier, mais le public a cessé de le lire. Aucune doctrine métaphysique, en ce moment, ne s'impose : à peine en est-il qui se proposent. Nietzsche a été récemment l'objet d'un engouement très vif : mais la mode qui

l'a porté aux nues commence déjà à l'abandonner. C'est d'ailleurs un brillant moraliste, non un métaphysicien ; et les paradoxes violents et exaspérés où il se complaît ne fournissent pas les éléments d'un système qui se tienne. Reste M. Wundt, esprit ferme et lucide, logicien de valeur, savant universel, qui, parti de la physiologie, a fini par se risquer à une métaphysique. Il est aujourd'hui, sans conteste, le plus écouté des philosophes de l'Allemagne. Mais, novateur hardi en psychologie et en morale, M. Wundt devient presque timide dès qu'il touche aux questions dernières de la métaphysique 1). Aussi bien est-ce, de toute son œuvre, la partie qui exerce le moins d'action. Les travaux de son laboratoire de psychologie physiologique éveillent plus d'intérêt, et retiennent mieux l'attention que sa théorie de la connaissance ou sa conception de l'univers.

» En un mot, s'il est vrai que l'indifférence du public décourage la spéculation métaphysique, aucune nouveauté éclatante, d'autre part, ne vient secouer cette indifférence. Celle-ci ne s'étend pas à toute recherche philosophique, quelle qu'elle soit : le succès même de la plu-

1) Cette appréciation appelle des réserves. Le lecteur les trouvera ci-dessus, pp. 183 et suiv.

part des œuvres de M. Wundt en est une preuve suffisante. Et, à côté des siens, il paraît en Allemagne d'autres travaux considérables, touchant la logique, la morale, la sociologie.

» C'est la métaphysique qui se trouve particulièrement négligée. Il y a peu d'ouvrages nouveaux qui en traitent : le retentissement de ces ouvrages est faible, et l'influence en est pratiquement nulle. On demandait, il n'y a pas longtemps, à un jeune *Privatdocent* de l'Université de Berlin : « A quelle doctrine philosophique vous rattachez-vous ? – A la mienne », répliqua-t-il, en souriant. De vrai, il eût été embarrassé de répondre autrement que par cette boutade, à moins de se retrancher derrière un grand nom de l'histoire.

» Au reste, si quelque doctrine métaphysique exerçait aujourd'hui une influence notable sur les esprits, n'en trouverions-nous pas l'écho dans les Universités ? Consultons les programmes de quelques-unes d'entre elles, et nous verrons quelle petite place y tient aujourd'hui la métaphysique. A l'Université de Kœnigsberg, 45 professeurs ont annoncé des cours, dans la Faculté de philosophie. Cette faculté, comme on sait, comprend ce qui est enseigné en France dans les Facultés des lettres et des sciences.

» Sur ces 45 professeurs, trois seulement traite-

ront de matières qui touchent à la philosophie, et *pas un seul* de la métaphysique propement dite. A l'Université de Munich, la Faculté de philosophie se subdivise en deux sections : la section des sciences mathématiques, physiques et naturelles, et la section des sciences morales et sociales. Celle-ci compte 36 professeurs, sur lesquels cinq ont dû traiter, dans le semestre d'hiver 1894-1895, de sujets d'ordre proprement philosophique, et surtout de logique et de psychologie ; deux d'entre eux parleront aussi de métaphysique. Enfin à Berlin, la Faculté de philosophie ne compte pas moins de 160 professeurs. Seize d'entre eux annoncent des cours qui touchent aux différentes parties de la philosophie, mais surtout à la psychologie, à la logique, à la science sociale et à l'histoire des doctrines : *un seul* s'occupera d'un sujet de métaphysique proprement dite (les preuves de l'existence de Dieu) ; un autre examinera le positivisme moderne. Et c'est tout. Ces chiffres parlent d'eux-mêmes, et la conclusion s'en tire toute seule. Point de spéculation métaphysique originale : l'intérêt des élèves comme celui des maîtres va tout entier à d'autres objets » 1).

Pendant le semestre d'été 1897, les pro-

1) Lévy-Brühl, Revue des Deux-Mondes, année 1895.

grammes des 21 universités d'Allemagne, exception faite des séminaires ou instituts diocésains, renseignent seulement *quatre cours* de métaphysique générale. Que si l'on veut faire comparaison de ce chiffre, à coup sûr dérisoire, avec les chiffres respectifs des autres cours, ces seules données suffiront : Introduction à la philosophie, questions fondamentales, propédeutique : 18 cours ou exercices ; — Logique, critériologie, pédagogie : 33 cours ou exercices ; — Psychologie : 41 cours ou exercices ; — Questions spéciales, non de métaphysique : 41 cours ou exercices ; — Histoire générale de la philosophie, et histoire spéciale d'écoles philosophiques diverses : 76 cours ou exercices 1).

Les deux *Critiques* et quelques autres écrits de Kant sont le thème préféré des travaux philosophiques dans les universités allemandes. L'Académie de Berlin publie une nouvelle

1) Nous avons réuni en un tableau synoptique, à la fin du volume, les cours et exercices faits dans les universités allemandes pendant le semestre d'été 1897, depuis la fin du mois d'avril jusqu'à la mi-août (Appendice I).

Les Allemands confessent eux-mêmes la défaveur de la métaphysique dans leur pays. Voir à cet égard un intéressant article dû à la plume de Busse, *Die Bedeutung der Metaphysik für die Philosophie u. die Theologie* (Zeitschrift f. Philosophie u. philos. Kritik, 1897, Nov., S. 26).

édition des œuvres de Kant ; une allocation importante est affectée à cette entreprise. Depuis 1896, existe une revue spéciale, *Kant-studien* 1), qui s'est donné pour tâche d'étudier, au double point de vue doctrinal et historique, l'œuvre du philosophe de Kœnigsberg et de recueillir, dans tous les pays du monde, les traces de l'influence kantienne.

Le mouvement idéaliste a suscité récemment en Allemagne la formation d'un groupe d'écrivains qui, à leur programme commun, donnent le nom de *philosophie de l'immanence.* Parmi eux, il faut citer Schuppe, von Schubert-Soldern, Kauffmann, et à certains égards Rehmke. Le groupe a possédé longtemps son organe, intitulé *Zeitschrift für immanente Philosophie* et fondé en 1895 par Kauffmann.

La philosophie de l'immanence a pour objet la description de la réalité, à l'exclusion de tout complément hypothétique, de toute supposition métaphysique. Son caractère essentiel est la négation de tout ce qui, à un titre quelconque, peut passer pour transcendant. *Elle n'admet rien en dehors de la conscience.* L'être conscient et l'être réel sont identiques 2).

1) Fondée par Vaihinger, aujourd'hui dirigée par Bauch.

2) « La notion de connaissable comprend exclusivement les

Il y a plus. Pour Kauffmann, « l'opposition même entre sujet et objet n'est pas contenue dans la réalité, mais n'en est qu'un complément hypothétique » 1). Une pareille théorie conduit logiquement au solipsisme, on en convient ; mais, dans la pratique, on récuse la conséquence.

Le conflit aigu entre le réalisme spontané et le subjectivisme des écoles philosophiques a amené un professeur de l'Université de Zurich, Richard Avenarius, à une tentative nouvelle dont l'objectif est de s'arracher aux écoles et de dominer l'empirisme et le critïcisme au moyen de ce qu'il appelle l'*empirio-criticisme.*

Le principal ouvrage de l'auteur est la *Critique de la pure expérience* 2) ; l'idée qui y domine

faits de conscience, et ces derniers s'identifient avec les faits de la réalité empirique. » KAUFFMANN, *Immanente Philosophie*, Leipzig, 1893, S. III. — Voir un exposé critique de la philosophie immanente chez WUNDT, *Ueber naiven u. kritischen Realismus* (Philos. Studien, 1896, S, 318-408). Voir également une réplique de VON SCHUBERT-SOLDERN et les remarques de WUNDT *(ibid.*, 1897, 13. Bd., S. 305-318).

1) *Immanente Philosophie*, S. 38.

2) *Kritik der reinen Erfahrung*, 2 vol., Leipzig, 1888 et 1890. Une nouvelle édition plus complète se publie depuis 1907. L'auteur est mort, en 1896, à Zurich. Plusieurs jeunes savants, parmi lesquels Carstanjen et Willy, se sont faits les adeptes de l'empirio-criticisme et défendent avec ardeur les doctrines du

est que l'esprit humain doit se tenir au-dessus de tous les systèmes qui affirment ou qui nient, soit le réalisme soit l'idéalisme, soit la matière soit l'esprit, soit le relatif soit l'absolu ; car tous ces systèmes défigurent la donnée primitive générale que tout le monde admet. Quelle est cette donnée ?

Le premier *axiome empirio-critique* va nous l'apprendre ; Avenarius le formule en ces termes : « Chaque individu humain suppose primitivement en face de soi un milieu *(Umgebung)* composé de parties diverses ; il suppose, en outre, d'autres individus humains en possession de diverses énonciations 1) ; il suppose, enfin, une certaine relation de dépendance, quelle qu'elle soit d'ailleurs, entre ces énonciations et le milieu. - Le fond de toutes les conceptions

maître. — Carstanjen a publié dans la Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1896, S. 361-391, une biographie d'Avenarius et un exposé sommaire de ses idées philosophiques.

Voir sur l'empirio-criticisme : M. DELACROIX (Revue de métaphysique et de morale, 1897, 1898) et surtout M. F. VAN CAUWELAERT (Revue Néo-Scolastique, 1906 et 1907).

1) Par énonciations *(Aussagen)* il faut entendre ici toute expression quelle qu'elle soit, parole, geste, mouvement, tel le rire, par exemple, en un mot ce qui traduit des perceptions, des pensées, des souvenirs, etc.

philosophiques de l'univers, qu'elles soient critiques ou non, n'est jamais qu'une modification de cette supposition originelle » 1).

La loi capitale du philosophe est de partir de cette donnée, non pour y faire des additions spéculatives ou dogmatiques, mais pour la *décrire* et l'*analyser*. Avenarius ne prétend pas faire autre chose.

Et comme il n'établit jamais de séparation entre les termes essentiels de cette supposition, le milieu et l'individu ou le moi, parce qu'une description complète les enveloppe tous deux comme des parties connexes d'une totalité indivise, l'empirio-criticisme est moniste, ou mieux, les problèmes du dualisme et du monisme n'y ont plus de sens 2).

1) *Kritik der reinen Erfahrung*, I. Bd., *Vorwort*, VII. A ce premier axiome qui concerne le *contenu* de la connaissance, l'auteur en ajoute un second qui est relatif à sa *forme ;* il revient à dire que la connaissance scientifique emploie au fond les mêmes procédés que la connaissance vulgaire.

2) Le problème de la *Critique* doit déterminer, dans un sens logique et sous forme hypothétique, les rapports de l'individu et du milieu.

Ce rapport est double. Le milieu agit, d'une part, sur l'individu par des excitations auxquelles celui-ci répond ; d'autre part, il est la condition d'existence et de conservation de l'individu : il lui fournit la nourriture, il le protège.

Avenarius appelle *valeur R* (du mot *Reiz*, excitation) toute

En *Angleterre*, depuis longtemps, le célèbre philologue Max Müller a introduit dans son pays d'adoption les idées régnantes de son pays d'origine ; la philosophie de son ouvrage *Science of thought* est celle de Kant et, grâce à lui, les travaux de Noiré 1), commentateur intelligent et dévoué du philosophe de Kœnigsberg, ont été importés en Angleterre. Il célébra le centenaire de la première publication de la *Critique de la raison pure*, en attachant son nom et son

valeur accessible à la description, en tant qu'elle est supposée être un élément du milieu, et *valeur E* (de *Empfindung*, sensation) ou valeur « psychique », toute valeur accessible à la description admise comme contenu de l'énonciation d'un individu humain.

Les valeurs « psychiques » dépendent des premières valeurs R, indirectement par l'intermédiaire du système nerveux central appelé *système C*. Déterminer d'abord les modifications du système C sous l'action du milieu, décrire ensuite et classifier les valeurs psychiques, d'après les oscillations du système C, telle est la tâche que l'auteur s'est imposée dans ses deux volumes de la *Critique de la pure expérience*.

« Il est ainsi parvenu, dit un de ses disciples, à considérer les deux mondes de l'être et de la pensée d'une façon unitaire et conséquente comme des valeurs E dépendantes de variations déterminées du système C. » (Carstanjen, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos., 1896, S. 381.)

1) Ludwig Noiré, *Die Lehre Kants und der Ursprung der Vernunft*, Mainz, 1882. — *Die Entwickelung der abendländischen Philosophie*, Mainz, 1883.

autorité à une traduction anglaise de l'œuvre du grand critique allemand.

Le prestige de Darwin et de Herbert Spencer fascina longtemps les esprits et les tint fixés sur le problème de l'évolution ; une pléiade de savants de valeur, Huxley, Tyndall, Romanes, des psychologues plus observateurs que métaphysiciens, héritiers de David Hume et de Hartley, notamment les deux Mill, Alexandre Bain, secondèrent la tendance empirique de la pensée philosophique ; mais l'influence de Kant, pour y être tardive, n'en est pas moins puissante à l'heure actuelle. Un observateur de premier ordre, M. Balfour, en faisait la remarque : « L'idéalisme transcendantal » n'est représenté en Angleterre que par une faible minorité, mais cette minorité est une élite de spécialistes, dont il ne faut point méconnaître l'importance 1).

L'idéalisme kantien a développé, en Angleterre comme en Allemagne, la logique de ses conséquences ; M. T. H. Green est considéré comme le leader de ce mouvement d'idées ; l'hégélianisme a conquis une place dans les universités de Glasgow et d'Oxford ; Caird, qui remplaça Jowett à Oxford, Bradley, *fellow* de

1) Balfour, *The foundations of belief*, p. 6 ; pp. 138 et suiv.

Menton College à Oxford, sont les continuateurs de l'esprit hégélien 1).

Aux *États-Unis*, pendant la première moitié de ce siècle, le réalisme écossais exerça sur les esprits une influence considérable ; plus tard, on s'y passionna pour l'évolution, pour celle de H. Spencer plus encore que pour celle de Darwin ; ainsi, par le moyen du réalisme « transfiguré » de l'évolutionniste anglais, un premier ferment idéaliste travailla les esprits ; depuis vingt-cinq ans, la jeunesse américaine rapporta des universités allemandes des théories franchement idéalistes, plus voisines encore de Hegel que de Kant, et l'on peut dire qu'elles dominent aujourd'hui l'enseignement universitaire des États-Unis 2).

1) L'ouvrage de BRADLEY, *Appearance and reality*, qui eut en Angleterre un grand retentissement, conclut en ces termes : « Il y a une grande parole de Hegel, une parole trop connue, et que je n'accepterais pas sans réserves. Mais je veux terminer par une proposition peu différente, et qui, peut-être, exprime plus exactement la méthode essentielle de la philosophie hégélienne. En dehors de l'esprit il n'y a pas, il ne peut y avoir aucune réalité, et, dans la mesure où une chose est spirituelle, cette chose est véritablement réelle. »

2) Cfr. ROYCE, *Systematic Philosophy in America in the years 1893-1895* (Archiv für system. Philosophie, 1897, S. 248). Cfr. MATTOON MONROE CURTIS, *An Outline of philo-*

En *France*, dans le premier quart de ce siècle, Victor Cousin, plus tard Vacherot, Secrétan et Ravaisson avaient déjà subi à des degrés divers l'influence de l'idéalisme allemand..

L'action de Kant date principalement de Charles Renouvier 1). Ses *Essais de critique générale*, qui parurent de 1854 à 1864, exercèrent sur la pensée française une influence sourde, mais continue ; MM. Pillon, Dauriac, H. Michel, Prat, Brochard, se rattachent directement à lui ; ce dernier appelle M. Renouvier « l'homme que l'on peut, à bon droit, regarder à l'heure présente comme le représentant le plus considérable de la philosophie française ».

Quelques années plus tard, M. Lachelier introduisit dans l'enseignement universitaire le criticisme kantien ; et l'un des hommes les plus écoutés de la jeunesse française, M. Boutroux, disciple de Lachelier, continua à favoriser la tendance critique de son maître.

M. Renouvier avait fondé, en 1872, la *Critique philosophique ;* elle disparut en 1889. M. Pillon

sophy in America (Western Reserve Univ. Bulletin, March, 1896).

1) Voir sur ce chef d'école, mort en septembre 1903 : *Le néo-criticisme de Charles Renouvier*, par E. JANSSENS (Louvain, 1904) et *La philosophie de Charles Renouvier*, par G. SÉAILLES (Paris, 1905).

inaugura l'année suivante une publication annuelle, conçue dans le même esprit, *L'Année philosophique*.

Ce n'est pas à dire que les publicistes ou les maîtres de l'enseignement supérieur en France adoptent en bloc le criticisme comme système d'ensemble ; mais l'esprit du philosophe de Kœnigsberg a pénétré les sphères intellectuelles. En même temps que lui, Hegel, Berkeley sont étudiés avec prédilection, en sorte que l'on peut dire que la tendance générale de la philosophie en France est, aujourd'hui, ou à l'idéalisme ou au subjectivisme.

Les programmes des cours accusent la même défaveur de la métaphysique, et la pensée philosophique s'éparpille, plus encore qu'en Allemagne, s'il est possible, en des questions de détail. Pour l'année scolaire 1897-1898 on ne découvre au programme 1), ni du Collège de France, ni des Universités de Paris, Aix, Alger, Besançon, Bordeaux, Caen, Clermont-Ferrand, Dijon, Grenoble, Lille, Lyon, Montpellier, Nancy, Poitiers, Rennes et Toulouse, *un seul cours de métaphysique générale.* On parlera de tout, de la philosophie, soit ancienne

1) Voir le supplément de la Revue de métaphysique et de morale, sept.-nov. 1897.

soit moderne, de l'esthétique, des conditions générales de la conscience, de l'imagination créatrice, de l'idée démocratique en France, des principes des sciences sociales, etc... M. Séailles, à l'Université de Paris, annonce des conférences sur « la loi de synthèse dans la vie de l'esprit », et M. Hamelin, à Bordeaux, des conférences sur « les éléments principaux de la représentation, et leur enchaînement ». M. Bernès, à Montpellier, prend pour sujet « l'idée de justice, et quelques phases de son évolution »... Mais personne ne se trouve qui ait cette « justice » de rechercher la vraie « loi de synthèse dans la vie de l'esprit », telle que la fait saillir une psychologie qui s'inspire d'une saine métaphysique !

Cependant la *Revue de Métaphysique et de Morale*, fondée en 1893, mérite une mention spéciale comme indice d'une nouvelle orientation des esprits en France 1).

Elle marque une réaction contre le culte exclusif du fait et, à ce titre, il faut applaudir à l'effort de ces jeunes gens qui ont l'ambition « de servir la raison et de la servir pour le plus grand bien et pour l'honneur de leur pays ».

1) Cfr. JACOB, *La philosophie d'hier et d'aujourd'hui* (ibid., 1898).

« Ils se sont pris à désirer, disent-ils, que la pensée philosophique en France fût mise en demeure de se développer publiquement, espérant qu'il apparaîtrait alors qu'elle ne le cède en vigueur à aucune autre » 1).

Mais il ne faudrait pas s'imaginer que la « *métaphysique* » du nouveau recueil soit identique à la vieille *ontologie* ou philosophie première qui, par delà les propriétés physiques du monde sensible, par delà la quantité géométrique ou arithmétique, recherche l'*être*, comme tel, ses attributs et ses relations.

L'article-programme pourrait laisser planer des doutes à cet égard. « On voudrait ici, y est-il dit, donner plus de relief aux doctrines de philosophie proprement dite ; on voudrait ramener l'attention publique aux théories générales de la pensée et de l'action, dont elle s'est détournée depuis un certain temps et qui cependant ont toujours été, sous le nom décrié aujourd'hui de métaphysique, la seule source des croyances rationnelles » 2). Mais les articles parus depuis 1893, sous la plume de MM. Rauh, Remacle, Louis Weber, Halévy, Brunschwicg, Bergson, témoignent que la métaphysique n'est guère

1) *Article-programme*, janvier 1893, p. 5.
2) *Ibid.*, p. 2.

pour eux que l'analyse psychologique de la pensée.

L'écrivain le plus original du groupe est M. Bergson. M. Fonsegrive a dit de son ouvrage *Matière et mémoire* que, depuis Maine de Biran, il n'avait rien paru en France qui marquât un pareil progrès philosophique 1).

M. Bergson a condensé sa psychologie en deux ouvrages : *Essai sur les données immédiates de la conscience* et *Matière et mémoire* 2).

Sous l'empire des nécessités de la vie individuelle et sociale, nous sommes naturellement amenés à nous représenter les données de la conscience comme des choses fixes, comme des éléments quantitatifs, juxtaposés, simultanés.

1) *Spiritualisme et Matérialisme* (La Quinzaine, 1er février 1897).

2) Paris, Alcan, 1889 et 1896. On lui doit encore *Le rire* (ibid. 1900), *L'évolution créatrice* (ibid. 1907) et d'importants articles insérés dans la Revue philosophique (1898, 1902, 1906) et dans la Revue de métaphysique et de morale (1903, 1904). Cfr. G. Dwelshauwers, *Étude sur la philosophie de M. H. Bergson* (La Belgique artistique et littéraire, 1906).

Depuis que la première édition de cet ouvrage a vu le jour, M. Bergson apparaît de plus en plus comme l'inspirateur de « la philosophie nouvelle » ou du « positivisme nouveau » développé notamment par MM. Wilbois et Le Roy. Voir à ce sujet l'esquisse de M. L. Noël, *Bulletin d'épistémologie* (Revue néo-scolastique, 1907, pp. 220 sqq.).

Cette façon de se représenter les choses « en langage d'espace », ainsi que s'exprime l'auteur dans son *Essai sur les données de la conscience*, s'inspire de besoins utilitaires. L'artifice de la méthode scientifique consiste à se débarrasser de la part de convention de la connaissance usuelle et de prendre contact avec le réel tel qu'il est 1). Or, quel est ce réel dont nous avons conscience ? Il est fait d'événements qualitatifs qui se déroulent dans la durée.

Le premier ouvrage laissait subsister l'opposition entre le moi « utilitaire ou artificiel » et le moi « profond », « vrai ».

Le second finit par résoudre ce dualisme. L'opposition des deux principes corps et âme, matière et esprit n'existe pas, dit l'auteur, dans le contenu réel de la conscience, elle est déjà une création artificielle de l'entendement. « Elle se résout en la triple opposition de l'inétendu à l'étendu, de la qualité à la quantité, de la

1) « L'artifice de la méthode consiste simplement, en somme, à distinguer le point de vue de la connaissance usuelle ou utile et celui de la connaissance vraie. La durée *où nous nous regardons agir*, et où il est utile que nous nous regardions, est une durée dont les éléments se dissocient et se juxtaposent ; mais la *durée où nous agissons* est une durée où nos états se fondent les uns dans les autres. » *Matière et mémoire*, p. 205.

liberté à la nécessité » 1). Or, entre l'inétendu et l'étendu il y a un terme intermédiaire, qui est le réel strictement dit, c'est l'*extensif*, *le caractère extensif de la sensation*. De même, entre la qualité et la quantité, il y a une transition, c'est la *tension*. Enfin, l'opposition de la liberté et de la nécessité se résout, d'une façon analogue, « grâce à une latitude de plus en plus grande laissée au mouvement dans l'espace et à la tension croissante et concomitante de la conscience dans le temps ».

Encore que M. Bergson se soit attaché à débarrasser la conscience du conventionnel pour la ramener à l'intuition du réel pur, il ne s'est cependant pas affranchi de l'idéalisme. Selon lui, la réalité n'est qu'un ensemble d'images 2).

D'autres écrivains de la revue française, notamment M. Remacle et M. Louis Weber, se sont chargés de mener l'idéalisme à l'extrême.

L'idéalisme ne peut s'arrêter, dit M. Remacle, à la négation de la cognoscibilité des réalités du monde *extérieur*. La logique oblige à admettre que même le noumène *intérieur*, le

1) *Ouvr. cité*, pp. 273-278.

2) « J'appelle *matière*, écrit-il, l'ensemble des images, et *perception de la matière* ces mêmes images rapportées à l'action possible d'une certaine image déterminée, mon corps. » *Ouv. cit.*, p. 7.

moi substantiel, même nos états de conscience, dès qu'ils sont passés, sont nécessairement inconnaissables. D'une façon générale, ils n'ont pas pour mission de nous renseigner sur l'existence ou la nature d'un objet différent d'eux-mêmes.

Il faut citer ces pages. Elles permettront de juger du pouvoir de démolition du principe idéaliste.

« Connaître un état de conscience, écrit M. Remacle, c'est une expression contradictoire ; car le connaître, c'est évidemment ne pas le connaître *tel qu'il est*, ou plutôt tel qu'il était, car il n'est déjà plus lui au moment où l'esprit remarque, comme on dit, qu'il est en lui ou devant lui... Il y a donc deux idéalismes qui s'imposent : l'idéalisme que l'on pourrait dénommer *externe* pour faire entendre qu'il concerne le monde extérieur, et l'idéalisme que nous proposons d'appeler *interne* pour faire entendre qu'il concerne le monde intérieur. Le second est la raison profonde du premier »...

« La science dont l'homme était si vain n'est qu'une chimère, une chimère qu'il a créée de son propre fonds depuis le jour où, dans l'orgueil d'une pensée humaine, est apparue, avec l'idée d'un moi, la possibilité et ensuite la nécessité de la réflexion » 1).

1) Remacle, Revue de métaphysique et de morale, 1893, pp. 254 et 265.

« Non seulement il nous est impossible de connaître un non-moi objectif, mais encore nous ne pouvons connaître d'une connaissance réfléchie nos états de conscience, car nous sommes une durée, et la conscience spontanée seule nous donne une vraie connaissance » 1).

Si nous ne pouvons connaître ni un non-moi objectif, ni un état de conscience passé, *que devient donc la réflexion ?* — Elle n'est que le désir de notre existence consciente future. L'acte de réflexion aboutit à créer un nouvel état de conscience ; il engendre un prolongement de notre existence vers l'avenir.

La psychologie ne fait que poursuivre d'une façon systématique cette réalisation de nous-mêmes. Elle n'est dès lors pas une science, mais un *art :* l'art de réaliser l'âme selon un certain idéal qui doit être la durée. « La psychologie normale peut donc être définie : une expansion de nous dans la durée, se produisant selon la durée. »

Notre durée étant une existence qualitative et un devenir incessant, l'art de la psychologie aura deux règles à observer. La première est

1) *Recherche d'une méthode en psychologie* (Revue de mét. et de mor, 1896, p. 149).

de *ne mettre en œuvre aucun élément objectif*, c'est-à-dire aucune notion empruntée à l'espace, car les caractères homogènes de l'espace sont diamétralement opposés à ceux de la durée. La seconde est de *ne s'affirmer jamais définitif*, mais de désagréger toujours toute certitude ; la conscience doit tendre vers un doute réel, car la construction psychologique ne peut être jamais qu'un devenir, comme l'âme qui s'y exerce.

Dans l'antithèse du sujet et de l'objet, on ne prendra parti, en conséquence, ni pour l'un, ni pour l'autre, ni contre les deux.

L'esprit gardera une attitude critique pour elle-même, et en présence de tout *donné*, même devant celui de notre propre passé psychologique. Ainsi l'âme ne s'aliénera à aucun *donné* 1).

A son tour, M. Louis Weber accuse les idéalistes d'inconséquence. Ils considèrent, dit-il, la métaphysique comme une théorie de la connaissance ; or, la connaissance, pour eux, est une chose en soi, dont ils ont la prétention de faire la science ; ils tombent donc dans le réalisme qu'ils voulaient éviter.

Les catégories de l'entendement, les formes

1) Voir *Recherche d'une méthode en psychologie* (suite) (Revue de mét. et de mor., 1897, pp. 320 à 341).

de l'intuition sensible, les états de conscience, sont montrés par Kant, Renouvier, Spencer comme des « choses déterminées », des « objets » ; l'*idée* d'un objet et l'*objet* lui-même sont opposés l'un à l'autre comme deux termes hétérogènes, la première ne possédant qu'une existence logique, le second étant supposé avoir une existence réelle ; entre les deux termes hétérogènes, l'idée et son objet, le connaître et le connu, il est supposé exister un rapport fixe que l'idéalisme courant cherche à déterminer.

Or, ces conceptions sont toutes réalistes.

La seule existence est « l'existence logique ; l'existence ne renferme rien de plus que l'idée d'existence ».

« L'opinion commune est de croire que l'existence d'une chose... ne dépend pas de l'affirmation qui la pose et qui la rend participante de l'être immédiat de l'énonciation.

» En effet, nous vivons dans une croyance innée et indéracinable aux choses, au monde extérieur et à nous-mêmes, et nous ne pouvons pas nous empêcher de conférer à tous les objets une existence distincte et indépendante des idées que nous en avons.

» Il semble ainsi qu'à toutes les idées correspondent des objets qui ne sont pas des idées ou, du moins, qu'une idée étant l'idée du réel, son objet, le réel lui-même, existe en dehors de l'être logique.

» L'histoire de la philosophie se confond en quelque sorte avec l'histoire de la poursuite de cet objet. Toutes les ressources de la dialectique et toutes les forces de pénétration de la psychologie ont été dirigées vers ce but, et, à chaque pas en avant, l'objet dernier de la science reculait toujours plus insaisissable dans un lointain plus obscur. L'histoire de la philosophie est l'histoire des vicissitudes de notre réalisme incurable. A l'objet matériel, étendu et divisible, on a substitué l'objet psychique, sensation ou image, appétition ou volonté, puis à celui-ci l'objet de pure intellectualité, les catégories de l'entendement et les formes de l'intuition, puis l'objet strictement rationnel, l'Idée universelle et la pensée consciente de soi. Le phénoménisme lui-même n'a pas échappé au réalisme, car tout en considérant le réalisme antérieur à lui comme une conséquence inévitable de notre constitution mentale et un élément inséparable du couple représentation, unissant le représenté au représentant, il a posé les catégories comme une réalité supérieure à la réalité connue par leur moyen, et il a érigé en une existence suprême les conditions de la pensée de l'existence. Que ce soit à l'idée du monde, à l'idée de l'image du monde ou à l'idée de l'idée de cette image que l'on se soit décidé à s'arrêter, toujours est-il qu'on est plus ou moins retombé dans les illusions du réalisme naïf, car on a toujours cru à l'existence d'un objet de ces idées, et on a toujours cru appréhender une réalité ultime existant en soi et par soi, d'une existence

extra-logique, c'est-à-dire extérieure aux jugements dans lesquels elle s'affirmait comme sujet logique du verbe être » 1).

« En vain répliquerez-vous que les idées correspondent à des objets, et que c'est à ces objets comme tels, non aux idées que nous en avons, que doit être attribuée l'existence. Qu'est-ce que l'*objet* d'une idée, en tant que présentée à la réflexion ? Ce n'est à son tour qu'une idée dont la première est l'idée montée à un degré supérieur de la réflexion et promue au rang d'idée. La réflexion se meut au sein de l'être et ses objets ne sont jamais que des formes de l'être, où, être elle-même, elle se contemple en s'affirmant. Sans doute, nous vivons, nous percevons et nous pâtissons, mais comment en jugeons-nous, si ce n'est par les idées que nous avons du vivre, du percevoir et du pâtir ? Il importe peu que l'événement dont nous affirmons l'existence soit fictif ou réel ; fiction et réalité n'ont, au sein de l'être, qu'une signification relative. Il s'agit de savoir si l'affirmation du vivre, du percevoir et du pâtir n'est pas une affirmation logique, un reflet de la pensée discursive, au même titre que l'affirmation de n'importe quoi. Il s'agit de savoir si l'existence de ces objets que, par une inévitable illusion d'optique intellectuelle, on localise bien au delà de l'affirmation qui les pose dans le discours, n'est pas simplement l'existence

1) L. Weber, *L'idéalisme logique* (Revue de mét. et de mor., nov. 1897, p. 684).

logique qu'enveloppe toute affirmation, du vrai comme du faux.

» Or, entrevoir cette interrogation, c'est déjà y avoir implicitement répondu. Si l'existence ne se distingue pas *logiquement* de l'être, elle ne s'en distingue pas non plus *réellement*, car la réalité, dont on cherche l'indice hors de l'être, y est contenue tout entière, par cela seul qu'on prétend la lui opposer, comme l'extérieur à l'intérieur. L'*autre chose* qu'une idée n'est encore qu'une idée.

» Donc, en somme, ces tentatives variées du criticisme kantien et postkantien, du positivisme et de l'agnosticisme, se ressemblent toutes. Toutes, elles prétendent atteindre l'existence extra-logique, hors de l'être, ce qui est aussi contradictoire que d'espérer franchir en ballon les limites de l'atmosphère terrestre.

» Non seulement la matière et l'étendue, mais aussi l'appétition et la volonté, et jusqu'à cette soi-disant conscience intime et profonde de la fluidité et de l'insaisissabilité de nos états de conscience sont des concepts troubles, recélant la croyance à une existence qui soutiendrait l'existence logique comme le feu intérieur du globe soutient l'écorce sur laquelle nous nous mouvons » 1).

1) L. Weber (Revue de mét. et de mor., pp. 694, 698-699). M. Weber parle, dans sa critique du réalisme, d'*existence* logique ; il serait plus exact de parler d'*être* logique. L'être est *réel* ou *logique*. L'être réel est celui qui existe ou peut exister,

Nous voilà arrivés au terme des négations antiréalistes.

Descartes a posé le principe : Il n'y a d'indubitablement certain, que le témoignage de la conscience sur la réalité de la pensée et du moi pensant.

Locke, Berkeley, Hume, à leur tour, contestent la validité de nos connaissances des objets extérieurs. Hume va même jusqu'à nier la substantialité de l'âme.

Jusque-là la certitude empirique demeure cependant à l'abri du scepticisme. Kant, lui-même, au prix d'un illogisme il est vrai, pose en face de ses représentations phénoménales les

indépendamment de la pensée qui le représente. L'être *irréel, logique, de pure raison*, est celui qui n'a pas d'autre entité que celle que lui confère la représentation. La notion de ce dernier est négative et présuppose dès lors essentiellement la notion du réel. Que serait donc la croyance à un être *logique, irréel*, si elle ne présupposait pas un être réel dont elle est la négation ?

M. Weber se demande si « l'affirmation du vivre, du percevoir, du pâtir n'est pas une affirmation logique ».

Apparemment, l'affirmation est une affirmation. Mais la question n'est pas là. Il s'agit de savoir si l'affirmation du vivre, du percevoir, du pâtir, est l'affirmation d'une affirmation, sans plus, ou si elle est l'affirmation *de quelque chose* que l'on appelle vivre, percevoir, pâtir.

Il s'agit encore de savoir si l'affirmation qui porte sur le vivre, le percevoir, le pâtir, est une entité de pure raison ou si elle est l'expression vibrante d'une pensée qui vit, se sent vivre, l'acte

data de l'expérience ; à l'intuition il présuppose des impressions, à la forme de la connaissance un contenu, une matière.

Mais si le fait que la participation du sujet à la représentation d'un objet suffit à infirmer la valeur du représenté, il était évident que la cognée de l'idéalisme devait atteindre tôt ou tard la conscience et y couper les racines de toute certitude même interne. L'idéalisme interne, dit justement M. Remacle, est la raison profonde de l'idéalisme externe.

On a dit que l'idéalisme, ainsi entendu, menait au *solipsisme.*

C'est trop peu dire.

Le *solipsisme* supprime tout ce qui n'est pas le sujet pensant, c'est vrai, mais il affirme néanmoins qu'il y a un sujet conscient, celui-là

de quelqu'un qui pose dans l'ordre logique le vivre, le percevoir, le pâtir.

Un ballon ne peut franchir les limites de l'atmosphère terrestre, dites-vous.

Mais s'il y a des limites, il y a donc un en-deçà et un au-delà de ces limites. L'au-delà, c'est la fiction, soit ; mais l'en-deçà ?

Il y a donc un monde opposable à la fiction. Le genre humain l'appelle les choses, le réel.

A moins que M. Weber ne prétende qu'une ascension en ballon, est une fiction d'aéronaute en une fiction de ballon à travers un espace fictif, jusqu'à une limite fictive qui sépare une fiction d'atmosphère terrestre du reste des fictions... ?

même qui juge, raisonne, traduit mentalement l'idéalisme en formule. *Solus*, *ipse*. Or, le solipsisme est logique lorsqu'il n'admet pas d'autre individu que le moi — *solus* — mais il oublie ses prémisses lorsqu'il admet un moi, *ipse*, un sujet toujours identique à lui-même à travers les jugements, les raisonnements, qui aboutissent à l'énonciation de l'idéalisme ; lorsque, du moi *phénoménal* donné par la représentation, il fait un moi permanent, *lui-même*, *ipse*, ou un moi *substantiel*.

L'antiréalisme conduit la négation plus loin ; il atteint la réalité du sujet et de l'*acte* représentatif lui-même.

La vie mentale s'écoule comme un fleuve, dans la durée ; le témoin, assis sur la rive, a le regard fixé devant lui ; il voit le flot qui passe, mais tandis que, une seconde fois, il cherche à le ressaisir, le flot a passé. « La réflexion ne peut atteindre les actes écoulés » 1).

1) Comment M. Remacle n'a-t-il pas vu que, s'il en était ainsi, la conscience n'aurait pas le sentiment de la *durée?* Se sentir *durer*, c'est se retrouver le même à deux moments. Supposez une série mouvante de points mathématiques, douez-les de conscience, chacun connaîtra sa position à un certain moment, soit ; mais s'il ne connaît pas en outre la position d'un moment antérieur, il ne connaîtra pas qu'il s'est déplacé ; il n'apercevra donc pas une *succession de positions* d'un même point : dès lors pas de mouvement, pas de durée.

Que reste-t-il donc en face de la conscience ? Une affirmation logique. Le seul être attingible, conclut M. Weber, est l'être logique, l'être de raison 1).

L'idéalisme ainsi entendu — est-il besoin de le dire ? — est trop manifestement contradictoire pour ne pas accuser une fausse conception originelle. Nous chercherons à la mettre en lumière, lorsque nous soumettrons à la critique le principe général au nom duquel l'idéalisme prétend infirmer *toute* certitude. Ici nous nous bornerons à faire voir que l'idéalisme pratiqué par les écrivains de la *Revue de métaphysique et de morale* envisage le problème de la connaissance d'une façon écourtée, c'est-à-dire, exclusivement sous un aspect *négatif*. Or, une théorie de la connaissance ne peut se cantonner dans l'antiréalisme, elle a une tâche *positive* à remplir.

La loi primordiale de toute philosophie est d'envisager, dans leur intégralité, les faits élémentaires de la conscience et de former une synthèse qui ne néglige aucune de ces données.

1) Nous répondons dans la *Critériologie générale* (5e édit., pp. 402 sqq.) aux critiques que M. Weber a cru devoir nous adresser (Mercure de France, déc. 1898) au sujet de la difficulté que nous faisions valoir ci-dessus.

Or, au nombre des données primitives, il y a ce fait indéniable : certaines de nos représentations, à la différence d'autres, s'accompagnent du sentiment d'une impression subie par nous et dont nous ne nous sentons pas les auteurs ; Fichte l'appelait le *sentiment de la nécessité* et faisait remarquer que nous donnons le nom d'*expérience* aux représentations que ce sentiment accompagne. Herbert Spencer accusait le même fait en opposant aux « états faibles de la conscience », c'est-à-dire aux représentations imaginatives dont l'ordre de succession peut dépendre de nous, les « états forts » qui dominent le moi et lui imposent la loi de leur enchaînement.

Un philosophe allemand, Deussen, professeur à Kiel, souligne avec énergie cette résistance imprescriptible de la conscience aux conclusions systématiques de l'idéalisme.

« Au point de vue idéaliste, écrit-il, le monde est une représentation. Tout cet univers matériel, répandu dans l'espace et dans le temps, je ne l'atteins que par mon intelligence ; or, mon intelligence, ainsi le veut sa nature, ne peut me fournir que des représentations ; donc l'univers entier, y compris mon corps, tel que mon intelligence l'envisage dans l'espace et dans le temps, n'est pas autre chose que ma représen-

tation. » « Mais, ajoute aussitôt Deussen, la force de cette conclusion idéaliste donne la mesure de la résistance que nous ne pouvons nous défendre d'y opposer. Cette résistance se fortifie par la réflexion. Il nous suffit, pour la sentir grandir en nous, de penser que, si l'idéalisme est conforme à la vérité, les plus cuisantes douleurs, les plus cruelles blessures de notre propre corps seraient pour l'intelligence des représentations, tout comme les douleurs ou les blessures dont autrui se trouve atteint » 1).

La philosophie, quelle qu'elle soit, idéaliste ou réaliste, doit compter avec ce sentiment de passivité qui s'affirme irrésistiblement dans la conscience. En face de ce sentiment, il y a l'objet qui se fait sentir ; en face de la représentation que nous appelons *expérience*, il y a ce que nous expérimentons et que nous appelons *réalité*. Méconnaître ces faits primordiaux, c'est supprimer arbitrairement un des éléments essentiels du problème critique de la connaissance.

La réalité elle-même, les idéalistes en tombent d'accord 2), n'apparaît pas homogène ; le mou-

1) DEUSSEN, *Die Elemente der Metaphysik*, S. 21-22. Leipzig, Brockhaus, 1890.

2) Cfr. HÖFFDING, *Outlines of psychology*, translated by M. LOWNDES, p. 62. London, Macmillan, 1891.

vement matériel et la conscience, « le physique et le mental », « le corps et l'esprit » s'opposent manifestement l'un à l'autre.

Dès lors, l'alternative surgit aussitôt :

Faut-il laisser subsister les deux séries, les rapporter à des substances distinctes, indépendantes, douées seulement d'une réciprocité d'action ?

Ou faut-il les réduire à l'unité et à laquelle ? Dira-t-on avec le monisme *matérialiste* que la matière, à un certain stade de son développement, engendre la conscience et rend, seule, raison de la vie intellectuelle ? Ou dira-t-on au contraire, avec le monisme *spiritualiste*, que l'immatériel engendre le matériel, que le mental est l'élément constitutif du physique ? Ou enfin, si aucune de ces deux conceptions empiriques du monisme n'est intelligible, recourra-t-on à l'hypothèse d'une entité métaphysique une, dont les phénomènes irréductibles de mouvement et de conscience sont les modalités apparentes ?

Toutes ces hypothèses ont eu leurs partisans.

A l'heure présente, le *monisme matérialiste*, considéré comme explication *immédiate* des phénomènes internes, est fort en défaveur. Nous avons cité plus haut des témoignages caractéristiques à cet égard.

Le *monisme spiritualiste*, considéré au même point de vue, ne trouve guère d'écho. On ne comprend pas comment les phénomènes matériels seraient interprétables en termes de conscience.

Or, de même que le phénomène matériel ne se conçoit, à aucun moment de l'évolution de la matière, comme identifiable avec un acte spirituel, ni celui-ci comme identifiable avec un processus matériel, de même l'on ne conçoit pas une action *réelle* de l'un sur l'autre. Supposé, en effet, qu'un mouvement se convertisse en chaleur, la chaleur en un processus chimique de la substance cérébrale ; dira-t-on que ce processus nerveux se convertit à son tour en un équivalent de pensée consciente ?

Le savant qui observe du dehors le cours des phénomènes de la nature, n'a pas le droit d'affirmer une transformation de cet ordre, car la pensée consciente échappe à ses moyens d'observation. Il n'y a pas, d'ailleurs, de commune mesure entre une pensée consciente et les processus physico-chimiques qui l'ont précédée.

Quoi donc ? Y a-t-il un hiatus dans la continuité de la nature ?

Aucun savant ne l'admettra. Le processus nerveux qui suscite la pensée se convertit en un autre processus matériel équivalent et, grâce à

cette loi de continuité, la constance de l'énergie est sauvegardée. Quant au processus psychique, il n'y a rien à en dire, sinon qu'il va de pair avec le processus matériel, mais sans l'attache d'un lien de causalité d'aucun genre ; il est *parallèle* au processus physique, c'est tout ce dont l'expérience témoigne.

« Les processus physiques ne sont jamais l'effet de processus psychiques, écrit Paulsen ; inversement, les processus psychiques ne sont jamais l'effet de processus physiques » 1). Ou, selon l'expression de Ziehen, les deux séries ne sont pas *subordonnées* l'une à l'autre, elles sont *coordonnées* 2).

En ces brèves formules se résume la conception de la nature et plus spécialement de la nature humaine, que l'on appelle la *théorie du parallélisme.* C'est vers elle que penche généralement aujourd'hui la psychologie.

Au moyen d'interprétations légèrement nuancées de cette hypothèse, on peut supposer, avec Wundt par exemple, que toutes les particules de matière organisée ont leur concomitant

1) PAULSEN, *Einleitung in die Philosophie,* 4. Aufl., Berlin, W. Hertz, 1896, S. 88-91.

2) ZIEHEN, *Leitfaden d. physiol. Psychologie,* 6. Aufl., Jena, 1902, S. 256.

psychique parallèle, ou aller plus loin encore et soutenir avec Durand de Gros que toute matière même inorganisée est douée de vie, à un certain degré (polyzoïsme-polypsychisme); avec Fouillée, que partout au fond du physique, il y a du mental; ou, avec Paulsen, qu'il n'y a rien au monde qui ne soit animé et conscient *(Allbeseelung)*. Mais il est évident que cette extension illimitée de la théorie est absolument arbitraire. L'expérience, remarque Ziehen, ne nous révèle une apparition de deux séries de processus, les uns physiques, les autres psychiques, que dans le domaine très circonscrit de la couche corticale du cerveau.

Là donc et là seulement se pose le problème du parallélisme.

Plusieurs de ceux qui avaient renoncé à *subordonner* la fonction cérébrale à une force spirituelle (spiritualisme) ou la fonction psychique à l'activité cérébrale (matérialisme), tentèrent de ramener à l'unité les deux séries *coordonnées* de phénomènes, en recourant à l'hypothèse métaphysique de Spinoza ou à toute autre apparentée à celle-ci. Ils imaginent *une* substance absolue, Dieu ou le monde, la dotent de deux attributs, la pensée et l'étendue, *extensio* et *cogitatio*, ou ils se figurent les dernières molécules de la matière possédant à la fois

l'étendue et des propriétés psychiques, la mémoire, par exemple. Mais, observe justement Ziehen, « ces théories ne nous donnent qu'une unité formelle, logique, pour relier l'une à l'autre les deux séries disjointes. Ce sont des conjectures sans preuve qui n'ouvrent sur la connexion des deux séries aucune échappée. »

A l'aide d'une sophistique plus ou moins habile, continue Ziehen, on a essayé de masquer le contraste des deux séries. Les uns ont dit : Les deux séries plongent leurs racines dans l'Absolu où elles sont identiques ; c'est l'Absolu qui, en se dédoublant, donne naissance à la différenciation des deux séries coordonnées. D'autres, se payant de mots, ont dit que le corporel et le spirituel sont la même réalité envisagée à deux points de vue différents : par observation, du dehors, ou par introspection, du dedans 1).

Sincèrement, conclut Ziehen, il faut revenir

1) Cette « hypothèse de l'identité » est aujourd'hui acceptée par beaucoup de psychologues. « Nous sommes obligés, dit Höffding, de concevoir les actions réciproques des éléments qui composent le cerveau et le système nerveux, comme la forme extérieure de l'unité idéale interne de la conscience. » *Ouv. cit.*, p. 65.

Ebbinghaus écrit dans le même sens : « Les choses matérielles et les âmes sont partiellement comme deux tissus formés d'une même étoffe... Les mêmes processus qui, vus du dehors, sont

à la distinction indéniable des deux séries coordonnées et renoncer à leur trouver un principe réel d'unité.

Pierre d'achoppement pour la théorie de l'évolution ! Car enfin, les processus cérébraux s'accomplissent normalement selon les exigences de la vie de l'organisme, indépendamment de la conscience ; celle-ci n'est donc qu'un épiphénomène superflu, inexplicable d'après les lois de l'évolution biologique.

Mais, réplique Ziehen, la psychologie *expérimentale* n'a pas à s'embarrasser des problèmes métaphysiques. Elle a le droit et le devoir de s'en tenir aux faits immédiats.

matériels, nerveux, vus du dedans sont des intuitions, des pensées et des désirs. » *Grundzüge der Psychologie*, S. 46.

Historiquement, l'hypothèse date de Fechner. « Entre le corps et l'âme, entre la matière et l'esprit, dit Fechner, il n'y a qu'une différence de point de vue. Les deux sont comparables au dehors et au dedans d'un cercle. De même qu'un observateur placé au dedans du cercle ne peut en voir la face convexe, ni celui qui le regarde du dehors en voir la face concave, de même l'observateur de la nature ne peut lire dans la conscience, ni la conscience voir directement la nature. On ne peut se trouver à la fois des deux côtés d'une chose ; il n'y a donc en fait qu'un seul réel, et sa dualité apparente tient à la manière de le considérer. » FECHNER, *Elemente der Psychophysik*, 2. Aufl., Bd. I, S. 1-7. On sait que Taine a popularisé en France cette interprétation illusoire des phénomènes immatériels. Ceux-ci, dit-il à son tour, seraient comme la face concave d'une lentille dont l'expérience externe considère la face convexe.

Or, à strictement parler, les deux séries coordonnées de processus physiques et de processus psychiques sont-elles également immédiates ?

Non. Regardez un arbre. Il peut vous sembler que l'arbre et le regard vous soient simultanément donnés. Mais, en réalité, il n'en est pas ainsi. Seule l'impression visuelle est immédiate ; la représentation objective d'un arbre est une élaboration consécutive à l'impression initiale 1). C'est donc aux processus *psychiques* seuls qu'à proprement parler le psychologue doit s'en tenir.

En conséquence, dit Ziehen, pour nous qui nous enfermons dans une conception strictement *critique* et *expérimentale* de la psychologie, les difficultés soulevées par la théorie du parallélisme n'existent pas.

Il y a, du reste, chez les philosophes modernes une vive répugnance à laisser subsister cet antagonisme irréductible auquel avaient abouti les deux parties, l'une rationaliste, l'autre mécaniste, de la psychologie cartésienne.

Cette répugnance s'explique.

D'abord, la tendance naturelle de l'esprit humain est d'unifier ; des éléments multiples

1) Ziehen, *ouvr. cité*, pp. 256-260.

entre lesquels il n'y a pas d'incompatibilité manifeste, appellent nécessairement un effort d'unification.

Puis, il y a tant d'indices d'union entre le corps et l'âme chez l'homme que, loin de s'imposer à la conscience, le dualisme psychologique de Descartes apparaît aux esprits non prévenus comme étant en contradiction avec elle.

Enfin, cette raison, d'ordre historique, n'est pas la moins puissante : les idées de continuité et d'évolution sont répandues aujourd'hui dans tous les milieux où s'élaborent la science et la philosophie. Chez les uns, qui s'inspirent de la dialectique hégélienne, l'évolution sera idéaliste ; chez les autres, que le mécanisme universel, les théories biologiques de Spencer ou de Darwin ont séduits, l'évolution revêtira un caractère plus ou moins matérialiste ; mais chez tous, il semble nécessaire d'admettre, en guise de postulat, que les différences entre les êtres sont dues non à une diversité de nature qui serait irréductible, mais à une lente accumulation de modifications infinitésimales. C'est de Leibniz que date cette influence dominatrice de l'idée de continuité dans la nature ; l'application géniale qu'il en fit en inventant le calcul différentiel l'amena à penser que les monades forment une série infinie dont chaque terme, bien que doué

d'une nature propre et indépendante, ne diffère cependant du terme qui le précède et de celui qui le suit que d'une façon insensible, évanouissante 1). Ainsi interprété, le vieil adage *natura non facit saltum* contenait le germe des théories qui expliquent l'origine et les différenciations des êtres par l'évolution, et leur unité d'ensemble par une unité de nature ou de composition.

Pour nous résumer, des initiateurs comme H. Spencer, A. Fouillée, W. Wundt, dont nous avons décrit les systèmes ; des philosophes comme Deussen, Kauffmann, Avenarius, Paulsen 2) ; des psychologues comme Fechner, Höffding, Ziehen, Ebbinghaus, tous ont une

1) Voir De Lantsheere, art. cit. Revue Néo-Scolastique, avril 1894. p. 107.

2) Un écrivain français qui a débuté par de tout autres tendances, M. Paul Janet, terminait son dernier ouvrage *Principes de métaphysique et de psychologie* par ces mots : « Pour nous, nous n'hésitons pas à reconnaître que l'on a exagéré la notion de personnalité divine, que l'on a trop rapproché les attributs divins des attributs humains, trop tiré la théodicée de la psychologie ; qu'on a aussi exagéré, à un autre point de vue, la transcendance, qui, prise à la lettre, rendrait l'homme étranger à Dieu, et Dieu étranger à l'homme ; et, sans aller jusqu'au panthéisme, nous admettons ce qu'un philosophe allemand a appelé le panenthéisme, πᾶν ἐν θεῷ ». *Ouv. cit.* II, p. 615. Paris, Delagrave, 1897.

Le philosophe allemand auquel M. Paul Janet fait allusion

tendance au *monisme.* Leur point de départ et leurs arguments varient selon le point de vue *ontologique*, *psychologique* ou *critériologique* auquel ils se placent, mais le résultat final est le même chez tous.

Nous étions donc fondés à signaler comme un des caractères de la psychologie contemporaine, l'*abandon de la métaphysique* au sens traditionnel du mot ; la *prédominance de l'idéalisme et du subjectivisme ;* et finalement une tendance générale au *monisme.*

*
* *

La psychologie contemporaine offre un *troisième* caractère saillant : c'est l'influence grandissante qui y est attribuée à l'expérience.

est Krause, dont Tiberghien a repris en Belgique les idées principales.

« La conciliation est possible entre la transcendance des théologiens et l'immanence des philosophes. Ces notions ne s'excluent pas, elles se complètent. Leur accord constitue le *panenthéisme.* Il est réalisé d'une manière méthodique dans la doctrine de Krause. » TIBERGHIEN, *Introduction à la Philosophie.* Bruxelles, Mayolez, 1880, XXXVI. Préface de la 2e édition. — Et ailleurs : « Nous avons le droit de dire que la doctrine de Krause, qui s'est élevée à cette unité supérieure et harmonique, signale, dans l'ordre providentiel des choses, l'avènement du troisième âge de l'humanité. » *Essai théorique sur la génération des connaissances humaines.* Bruxelles, Périchon, 1844, p. 695.

La tendance à soumettre les résultats de l'observation à des formules mathématiques régnait depuis deux siècles dans le domaine de la physique. Elle a fini par pénétrer dans le domaine de la psychologie.

Weber tenta les premiers essais méthodiques dans cette direction ; ses expériences avaient pour objet le rapport entre l'accroissement d'un excitant extérieur et l'accroissement correspondant de la sensation. Le résultat de ces recherches fut érigé en une loi qui porte le nom de Weber : Les sensations croissent de quantités *absolument* égales, lorsque les excitants croissent de quantités *relativement* égales.

Fechner 1) donna de la loi de Weber cette formule technique : L'accroissement de la sensation suit une progression arithmétique, tandis que l'excitant suit une progression géométrique ; ou encore cet autre énoncé : La sensation croît comme le logarithme de l'excitation.

Cette étude des rapports entre l'excitant et la différenciation des sensations porte le nom rigoureux de *psycho-physique*.

1) La 1re édition des *Elemente der Psychophysik* parut en 1860. Dans la première partie, la plus considérable du traité, l'auteur s'applique à donner les principes, les méthodes, les lois de la « mensuration » dans son application aux différents ordres de sensations.

Wundt, lui, est l'initiateur de la *psycho-physiologie* 1). Cette science nouvelle, dont la psycho-physique n'est qu'une partie, embrasse l'étude expérimentale des phénomènes conscients dans leurs rapports avec les faits d'ordre physiologique et d'ordre physique.

Nous disons *science nouvelle*, car l'ambition déclarée de Wundt et de ses disciples est d'opérer, au profit de leurs études de prédilection, une nouvelle division du travail. La psychologie expérimentale, pensent-ils, a son objet, ses méthodes ; elle constitue une science distincte à la fois et des autres sciences naturelles, et de la philosophie 2).

Le premier laboratoire de psycho-physiologie

1) *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung*, Leipzig, 1862 ; *Vorlesungen über Menschen- u. Thierseele*, 1. Aufl. 1863 ; *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 1. Aufl. 1874.

2) « La psychologie expérimentale, écrit M. Binet, s'est définitivement organisée en science distincte et indépendante. A l'heure actuelle, la psychologie expérimentale représente un ensemble de recherches scientifiques qui se suffisent jusqu'à un certain point à elles-mêmes, comme les recherches de la botanique et de la zoologie ; elle s'est dégagée de cet amas confus et encore mal défini de connaissances auxquelles on donne le nom de philosophie ; elle a coupé l'amarre qui l'attachait jusqu'ici à la métaphysique.

» Entendons-nous bien sur ce point important de doctrine. La psychologie expérimentale est indépendante de la métaphysique. Elle ne suppose aucune solution particulière des grands

fut fondé par Wundt, à Leipzig, en 1878. Depuis lors, des centaines de travailleurs se sont formés à l'école du maître ; bon nombre d'entre eux sont allés à leur tour établir en France, en Belgique, aux États-Unis surtout, des centres de recherches expérimentales de psychologie.

M. Victor Henri s'est fait, dès 1893, l'historien de ces progrès. Un article documenté qu'il publia alors dans la *Revue philosophique* 1), décrit les quatre laboratoires déjà existants en Allemagne, et donne un aperçu des travaux auxquels on s'y livre. Moins de quinze ans après l'inauguration des recherches, il pouvait souligner avec complaisance la considérable ascension de l'entreprise et son extension inespérée.

Trente laboratoires, en cette année 1893, existaient parmi les deux mondes ; dont seize en Amérique, deux en Angleterre, un en France, un en Italie, un en Suisse, un en Danemark, un

problèmes de la vie et de l'âme ; elle n'a par elle-même aucune tendance spiritualiste, matérialiste ou moniste ; elle est une science naturelle, rien de plus. » A. Binet, *Introduction à la Psychologie expérimentale*. Paris, Alcan, 1894.

1) Victor Henri, *Les Laboratoires de Psychologie expérimentale en Allemagne* (Revue philosophique, t. XXXVI, décembre 1893, pp. 608-622).

en Suède, un en Roumanie, un en Hollande, un en Belgique, et quatre en Allemagne, où avait pris naissance le mouvement.

Des quatre laboratoires initiaux, le premier avait été créé à Leipzig, par Wundt en 1878. En 1893, il se composait de onze pièces et recevait annuellement une subvention de 1500 marks. On s'y appliquait avant tout à la psychométrie, et les quatorze premières années avaient fourni déjà quarante-cinq travaux que l'on pouvait considérer dans leur ensemble comme un cours détaillé d'introduction à la Psychologie expérimentale. Douze travaux étaient en cours en 1893, dont le plus important, poursuivi par Meumann, étudiait le sens du temps. Une théorie nouvelle de Lehmann sur le passage du plaisir à la douleur avait, en 1892, attiré l'attention du monde savant. Le laboratoire était fréquenté, à cette époque, par 22 élèves qu'enseignaient Wundt, Külpe et Meumann.

Le deuxième par ancienneté de date, fondé à Gœttingue par E. Müller en 1879, comprenait cinq pièces, longtemps possession privée du fondateur, et jouissait, depuis son aliénation à l'Université, d'une subvention annuelle de 500 marks. Les appareils, acquis en grande partie par un élève, étaient nombreux ; les élèves étaient rares. Les travaux accomplis sont

publiés dans deux revues spéciales : il en avait alors seulement paru quatre, de Müller et Schumann.

Le troisième, installé à Bonn par Martius en 1888, était encore la propriété de celui-ci. Semblable en toutes choses à celui de Leipzig, il attirait, pour des raisons étrangères à la science, fort peu d'élèves, et publiait ses expériences dans les *Philosophische Studien.* Quant au dernier, fondé par Ebbinghaus à Berlin même, bien qu'il en fût encore à la période d'organisation, il comptait déjà huit élèves et donnait de belles espérances.

Issu de l'Allemagne, le mouvement s'est étendu partout. Moscou, Rome, Genève ont leurs laboratoires ; la France en compte deux.

En 1888, un laboratoire fut fondé à l'école des Hautes Études de Paris et placé sous la direction de MM. Beaunis et Binet 1). Il s'en fonda un second à Rennes ; la direction en est confiée à M. Bourdon.

En Amérique, depuis 1881, date de la fondation, par Stanley Hall, élève de Wundt, à l'Université de Hopkins (Baltimore), d'un pre-

1) Voir, chez BINET, *Introduction à la psychologie expérimentale* (Paris, Alcan, 1894) une description du laboratoire de Paris.

mier laboratoire qui ne dura que cinq années, la situation des études psychologiques expérimentales se trouve être plus florissante encore qu'en Allemagne.

Dès 1894, un travail très complet du Dr E. B. Delabarre, directeur du laboratoire à l'Université de Brown (Providence, R. J.) établissait, avec toute la netteté désirable en pareille matière, le bilan des laboratoires. De ce travail, traduit par M. A. Binet, et publié dans l'*Année psychologique* 1), d'autres sources encore (Scripture, *The new psychology)*, il ressortait qu'en chiffres approximatifs, les *vingt-sept* laboratoires alors existants dans les Collèges et Universités américains, occupaient 123 salles ou locaux, pourvus globalement d'un matériel évalué à 365.875 francs, et jouissaient d'un crédit annuel de 61.750 francs.

« Sur ces 27 laboratoires, huit ou neuf étaient presque exclusivement consacrés à l'enseignement; cinq à huit se livraient en outre à quelques recherches spéciales ; dix ou davantage combinaient, à proportions égales, l'enseignement et la recherche. » Et les seize universités dont Delabarre cite explicitement le chiffre ne donnaient

1) Publiée par H. Beaunis et A. Binet. Paris. Alcan, 1895.

pas, ensemble, moins de 187 heures de psychologie par semaine. Pour la métaphysique, elle est, à peu de chose près, omise partout.

Le fait qu'on eût constitué, en 1893, à l'exposition de Chicago, une section psychologique où fonctionnaient régulièrement deux laboratoires dirigés par des sommités de la science aux États-Unis, paraissait à bon droit « un événement des plus significatifs » : depuis, le mouvement n'a fait que s'accentuer encore.

Le Japon et même la Chine suivent l'exemple des deux mondes : un grand laboratoire fonctionne à l'Université de Tokio, sous la direction du professeur Motora, et un cours de psychologie expérimentale a été créé à l'Université de Pékin.

Wundt 1), Ziehen 2), Külpe 3), Ebbinghaus 4), Gutberlet 5) en Allemagne ; Sergi 6) en Italie ;

1) *Grundzüge der physiol. Psychologie ; Vorlesungen über Menschen- u. Thierseele ; Grundriss der Psychologie.*

2) *Leitfaden der physiol. Psychologie*, 7. Aufl. Jena, 1906.

3) *Grundriss der Psychologie auf experimenteller Grundlage*, Leipzig, Engelmann, 1893.

4) *Grundzüge der Psychologie*, 2. Aufl. Bd. 1, Leipzig, 1905.

5) *Psychophysik. Historisch-kritische Studien über experimentelle Psychologie.* Mainz, Kirchheim, 1905.

6) *La psychologie physiologique*, trad. fr., Paris, 1888.

Sully 1) en Angleterre ; Ladd 2), Dewey 3), Titchener 4), Baldwin 5), William James 6), Scripture 7), Sanford 8), en Amérique, ont consigné dans des traités spéciaux les résultats progressifs de la psycho-physiologie.

Les recueils spécialement consacrés à la psychologie expérimentale se multiplient : en 1905, Wundt fait succéder les *Psychologische Studien* aux *Philosophische Studien* qu'il avait publiées de 1881 à 1903.

En 1890, Ebbinghaus et Krönig fondent la *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* qui se scinda plus tard. Depuis 1903, Meumann édite l'*Archiv für die gesammte Psychologie.* Avec von Lay il publie la collection : *Die experimentelle Pädagogik.* Citons également : les *Psychologische Arbeiten* de Kräpelin (depuis 1895), les *Beiträge zur Psycho-*

1) *The human mind,* London, Jeugman, 1892.

2) *Elements of physiological psychology,* New-York, 1900. *Outlines of physiol. psychol.*, 1891.

3) *Psychology,* New-York, 1887.

4) *A primer of psychol.,* 3e édit., New-York, 1900 ; *Experimental psychol.*, New-York, 1901 ; *An outline of psychol.*, 4e édit., New-York, 1905.

5) *Handbook of psychol.,* Boston, 1891.

6) *The principles of psychol.*, London, Macmillan, 1890.

7) *The new psychol.,* New-York, 1898.

8) *Cours de psychologie expérimentale,* trad. fr., Paris, 1900.

logie und Philosophie de Martius (depuis 1895), les *Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung*, les *Psychologische Untersuchungen* de Lipps, les *Abhandlungen aus dem Gebiete der pädagogischen Psychologie und Physiologie* de Ziegler et Ziehen, les *Beiträge zur Psychologie der Aussage* de Stern, la *Zeitschrift für pädagogische Psychologie und Pathologie* de Kemsies, le *Journal für Psychologie und Neurologie* de Forel et de Vogt, la *Zeitschrift für Religionspsychologie* de Bresler et de Vorbrodt.

En France, où M. Th. Ribot a surtout fait connaître la psychologie anglaise et allemande contemporaine, MM. Beaunis et Binet ont fondé en 1895 l'*Année psychologique*, M. Binet en 1898 la *Bibliothèque de pédagogie et de psychologie*, MM. Pierre Janet et Georges Dumas en 1904 le *Journal de psychologie normale et pathologique*, et M. Toulouse en 1900 la *Bibliothèque internationale de psychologie expérimentale*. A Genève, MM. Flournoy et Claparède publient depuis 1902 des *Archives de psychologie*.

L'Italie possède la *Rivista di psicologia* de Ferrari et les *Ricerche di psicologia* de De Sarlo.

L'Angleterre semble s'être tenue fort à l'écart du mouvement issu de l'Allemagne. Sans doute, il est indubitable que des hommes comme Spencer, Bain, Sully, Galton, ont puissamment

contribué à faire prendre à la psychologie son caractère actuel, mais les Anglais se sont peu préoccupés jusqu'à présent de l'expérimentation proprement dite. Cependant MM. James Ward et Rivers éditent depuis 1905 *The British Journal of Psychology*.

En Amérique, la vigueur de l'impulsion s'atteste par l'établissement de deux grandes revues exclusivement vouées à la psychologie : l'*American Journal of Psychology*, fondé en 1878 par Stanley Hall, et la *Psychological Review*, publiée depuis 1894 par Mark Baldwin. En annexe à cette dernière paraissent des « monographies psychologiques » qui comptent déjà huit volumes. Outre ces recueils, notons deux publications annuelles : les *Études du Laboratoire de Psychologie de Yale*, dirigé par E. W. Scripture, et les *Bulletins de la Société américaine de Psychologie*. Plusieurs universités publient aussi des annales où sont insérés des travaux de psychologie ; par exemple, les *University series* de Nebraska, les *Annales de l'Université de Pensylvanie*. — De plus, deux sociétés psychologiques sont en pleine prospérité ; l'une d'elles, qui a publié en 1889 un volume de ses travaux, s'est affiliée à la *Société anglaise de recherches psychiques*.

Enfin, en témoignage dernier de l'intérêt

universellement provoqué par les recherches expérimentales de psychologie, et en gage de vitalité pour la jeune science qui s'élabore, cinq Congrès ont été tenus déjà, à Paris (1889), à Londres (1892), à Munich (1896), à Paris (1900) et à Rome (1905). On y a progressivement élargi le programme. A Paris, le Congrès s'intitulait *Congrès international de psychologie physiologique* ; le Congrès de Munich embrassait la psychologie dans toutes ses applications et s'appelait *Congrès international de psychologie*, titre qui a été maintenu dans la suite. Le dernier Congrès tenu à Rome a reçu plus de 250 travaux et communications.

On le voit : à mesure que la pensée se détourne de la métaphysique, l'effort se porte sur la partie expérimentale de la psychologie.

***

Maintenant, en présence de la philosophie contemporaine, dont nous avons essayé d'indiquer les lignes maîtresses et les caractères distinctifs, nous voudrions esquisser à grands traits la psychologie, ou mieux, l'anthropologie aristotélicienne et scolastique.

Nous consacrerons donc le chapitre suivant à opposer à la *psychologie* rationaliste de Des-

cartes, la conception aristotélicienne et scolastique de l'*anthropologie.* La psychologie cartésienne s'occupe exclusivement, comme nous l'avons montré déjà, des faits de conscience. Nous ferons ressortir, dans ce chapitre IV, le caractère correspondant de la philosophie traditionnelle.

Les chapitres suivants comprendront une critique principielle de l'*idéalisme* d'abord, fruit naturel de la psychologie cartésienne (ch. V) ; — puis, du *mécanisme* auquel a donné lieu la physique du réformateur français (ch. VI) ; — enfin, du *positivisme agnostique* où les tendances idéaliste et mécaniste ont trouvé leur point de rencontre (ch. VII). — Ces trois études auront pour but commun de mettre en évidence les excès et les défauts enveloppés sous le deuxième caractère que nous avons attribué à la psychologie contemporaine 1).

Le VIII[e] et dernier chapitre étudiera le mouvement néo-thomiste et l'adaptation possible de la doctrine scolastique aux recherches d'expérience.

1) Cfr. ci-dessus, pp. 225 et suiv.

CHAPITRE IV.

Psychologie et Anthropologie.

Sous le nom d'*Anthropologie*, nous entendons ici la philosophie de l'*homme*. Nous opposons le mot à celui de *psychologie* qui, plus exactement, convient à la philosophie de l'âme.

En effet, l'idée dominante des pages qui vont suivre est que les études rangées aujourd'hui sous le nom de psychologie imposent trop souvent à leur objet une restriction arbitraire en remplaçant par l'étude de l'âme, l'étude du composé humain.

L'*intention* du psychologue est d'étudier l'homme, les manifestations multiples de son activité, la nature du principe qui les émet. Mais sous l'influence d'idées dont on peut ne pas se rendre compte, il arrive qu'on se laisse aller à voir dans la nature humaine tout uniment le sujet que la conscience se révèle à elle-même, et l'on se persuade que ce qui échappe au

regard interne de l'esprit n'est plus l'homme du psychologue, mais l'homme du physiologiste ou du physicien. Il en résulte que l'homme étudié *en fait* par le psychologue n'est point celui qu'il avait l'*intention* d'étudier.

Ainsi déduites des informations exclusives de la conscience, les conclusions d'une telle psychologie sont peut-être applicables à un être idéal dont toute la nature serait de penser ; mais à coup sûr elles ne se vérifient pas de cet être réel, en chair et en esprit, que nous sommes nous-mêmes.

On prétend, au nom de la conscience, que l'âme humaine est une, simple, immatérielle. Nous ne connaissons pas d'être un, simple, immatériel, tel que celui qu'on nous décrit. L'homme que nous connaissons, l'observation scientifique nous le révèle autant que la conscience : il est soumis aux lois de la pesanteur et de l'attraction ; il réagit comme les corps chimiques de nos laboratoires ; la zoologie l'a rangé dans la famille des primates ; la circulation du sang dans ses artères, le fonctionnement de sa vie nerveuse relèvent, chez lui comme chez les autres représentants du règne organique, des lois physiologiques générales. Comment prétendre en faire un être à part ? Et le matérialiste de conclure : Tous les arguments

au moyen desquels vous plaidez la simplicité et l'immatérialité de l'âme portent à faux : il n'y a pas d'âme immatérielle.

Soit : il n'est pas prouvé qu'il y ait une âme immatérielle dont toute l'activité se résumerait dans la conscience et dont la conscience révélerait immédiatement l'immatérialité. Un être de ce genre est purement hypothétique. Contre cet être imaginaire, les revendications de la physique et de la physiologie sont légitimes et les conclusions que le matérialiste en déduit sont sans réplique.

Mais aussi bien que le spiritualiste cartésien plaidant le *pour*, le matérialiste moderne plaidant le *contre* argumente en dehors de la question réellement ouverte.

Existe-t-il, oui ou non, un être corporel, occupant l'espace, soumis aux agents physiques, composé de cellules vivantes, pourvu et de vertèbres et d'un système nerveux et d'organes des sens, et, au surplus, doué d'une certaine activité psychique au moins égale à celle des types les plus élevés de l'échelle animale ? En toute évidence, oui.

Or, l'objet d'une psychologie non prévenue, c'est cet être complexe, que nous appelons l'*homme*. Les philosophes de l'époque médiévale l'appellent un *microcosme*, pour marquer à quel

point son opulente activité est une sorte de synthèse de toutes les énergies cosmiques.

Toutes les démarches de l'activité humaine sont-elles réductibles à celles des animaux inférieurs, et s'il en est d'irréductibles, de quelle nature sont-elles ? Et ces démarches, en elles-mêmes, les unes relativement aux autres, et relativement au sujet qui les émet, que sont-elles ? Tels sont les problèmes essentiels de la science anthropologique.

Ce qui revient à définir : la thèse fondamentale de l'anthropologie, comme l'envisagent les scolastiques en face de la psychologie proposée par Descartes, consiste à affirmer l'*unité substantielle de l'homme.*

Les actes les plus élevés de la vie intellectuelle et morale sont dépendants de l'organisme.

La température normale du corps humain est de 36 à 37.5 degrés ; deux degrés au-dessous paralysent l'intelligence, deux degrés au-dessus l'échauffent jusqu'au délire.

Mosso reconnaît, au tracé des pulsations de la main, si une personne est distraite ou si elle réfléchit ; il voit la courbe se modifier, selon que le sujet lit une page facile de littérature ou s'évertue à traduire des vers d'Homère.

Le pléthysmographe accuse les variations de

nos émotions ; celles-ci, à leur tour, secondent ou contrarient la volonté, selon le cas, mais toujours l'être libre doit compter avec elles ; il n'est personne qui n'ait senti dans ses membres cette loi humiliante, dont parle saint Paul, contre laquelle il faut lutter pour faire triompher la vertu 1).

1) Saint Thomas a admirablement résumé ces relations de mutuelle dépendance entre l'âme et le corps, dans un texte souvent cité, mais que nous ne pouvons nous dispenser de reproduire : « Secundum naturae ordinem, propter colligantiam virium animae in una essentia, et animae et corporis in uno esse compositi, vires superiores et inferiores, et etiam corpus, invicem in se effluunt quod in aliquo eorum superabundat ; et inde est quod ex apprehensione animae transmutatur corpus, secundum calorem et frigus et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem, et usque ad mortem : contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere... Anima conjuncta corpori, ejus complexiones imitatur secundum amentiam vel docilitatem, et alia hujusmodi. Similiter ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores ; cum ad motum voluntatis intensum sequitur passio in sensuali appetitu, et ex intensa contemplatione retrahuntur vel impediuntur vires animales a suis actibus ; et e converso ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores ; ut cum ex vehementia passionum in sensuali appetitu existentium obtenebratur ratio, ut judicet quasi simpliciter bonum id circa quod homo per passionem afficitur. » *(De Veritate*, q. XXVI, art. X).

Nous pourrions citer nombre d'expériences qui constituent un commentaire scientifique à cette belle page de saint Thomas. Mentionnons, entre autres, les expériences de M. Ch. Féré :

« Dans plusieurs circonstances, écrivait en 1887 le savant

Les fonctions de la vie humaine à tous ses degrés, sont donc en relation de mutuelle dépendance ; l'intégrité des organes et leur fonctionnement physiologique normal assurent le cours régulier de la vie de nutrition et de la vie sensible ; celles-ci constituent la base nécessaire de la vie intellectuelle et morale ; entre toutes les formes de l'activité humaine il est donc un lien d'unité ; il faut qu'un même principe les relie, et qu'une même tendance originelle les fasse converger vers le résultat merveilleux, et stable et ordonné, qu'elles réalisent.

Nous ne nous étendrons pas davantage sur ce sujet, notre intention n'étant aucunement de démontrer ici *ex professo*, l'une après l'autre,

médecin de Bicêtre, j'ai remarqué que, lorsque le sujet était en proie à une émotion pénible, la tension de l'appareil diminuait et restait au-dessous de la normale, tandis qu'au contraire cette tension s'élevait lorsque le sujet était dans un état mental inverse. Le pléthysmographe peut donc révéler des manifestations psychiques en dehors de toute manifestation motrice apparente ; j'ai pu me convaincre sur une aliénée du service de M. Falret qu'il existe des modifications circulatoires, même lorsque les hallucinations sont peu intenses. Cette exploration peut donc être utile, chez les aliénés qui dissimulent, pour mettre en évidence des hallucinations ou des impulsions et renseigner le médecin sur le degré d'excitation ou de dépression, et encore pour lui montrer quelles influences sont le plus capables d'émouvoir le malade. » CH. FÉRÉ, *Sentiment et mouvement*. Paris, Alcan, 1887, p. 115.

les thèses principales de la psychologie scolastique, mais d'en indiquer la portée et de marquer leur rôle dans la discussion des systèmes auxquels nous les opposons.

Si telle est la nature de l'homme et si, par voie de conséquence, l'âme capable de conscience n'est qu'une part de l'être humain, dépendante d'ailleurs, dans chacune de ses démarches, de l'autre part qui est le corps, il est impossible de déduire la nature de l'âme de la considération exclusive de la pensée.

« Je suis une chose qui pense, rien de plus, disait Descartes, et c'est cette chose qui pense que j'appelle indifféremment esprit, âme, intelligence ou raison » 1).

Je suis une chose qui pense, ou plus exactement, il est dans ma nature de *pouvoir* penser : oui.

Je ne suis *rien de plus* qu'une chose pensante, en d'autres mots, *toute* ma nature est de penser : non.

La proposition de Descartes, vraie dans le sens *affirmatif*, est controuvée par le témoignage de la conscience et de l'expérience, dès qu'elle passe au sens *exclusif*.

Encore n'est-il pas rigoureusement exact,

1) Voir ci-dessus, p. 9.

même dans un sens affirmatif, que je sois une chose qui pense ; je ne suis qu'une chose douée du *pouvoir* de penser.

Dès avant de penser, j'étais et, ce qui plus est, j'agissais. L'enfant dans le sein de sa mère n'est pas essentiellement différent du sujet qui, à une époque plus avancée de la vie, juge, raisonne, délibère. Au nom de quelle expérience pourrait-on prononcer qu'il *pense ?*

Le brillant historien de la philosophie cartésienne, M. Francisque Bouillier, a admis cette conséquence, pour ne pas devoir répudier le principe d'où elle sort logiquement. « Il y a une pénétration absolue de la conscience par tous les phénomènes psychologiques, écrit-il, et réciproquement de tous les phénomènes psychologiques par la conscience... La conscience n'est pas seulement coextensive à toutes les facultés de l'intelligence, mais à toutes les facultés de l'âme sans exception » 1).

Mais un système qui conduit à de pareilles conséquences est jugé.

Depuis le moment où la cellule de segmentation issue des parents se scinde, se multiplie, donne naissance aux feuillets germinatifs, se

1) Fr. Bouillier, *De la conscience en psychologie et en morale,* ch. VI, p. 82.

différencie ensuite progressivement en tissus, puis en appareils appropriés aux fonctions spéciales de l'organisme ; depuis le moment où, chez les vertébrés, le système nerveux central commence à se dessiner, jusqu'au moment où les hémisphères cérébraux ont atteint leur développement, il se passe une durée de plusieurs mois pendant lesquels la vie physiologique s'exerce sans que l'on puisse légitimement présumer l'existence d'une vie consciente.

L'embryogénie a constaté que les hémisphères ne commencent à se dessiner qu'après sept semaines de vie embryonnaire, et il faut de longs mois avant qu'ils atteignent leur développement 1).

Dès le début de la vie extra-utérine, certains phénomènes nerveux peuvent bien se produire chez le nouveau-né—même déjà chez l'embryon, dès la dernière période de la vie intra-utérine ; — mais les inductions de la physiologie nerveuse et cérébrale inclinent à croire que le *sens intime* des opérations vitales n'est devenu possible que plus tard. D'après les derniers travaux de Flechsig, en effet, le cerveau de l'enfant nouveau-né ressemble entièrement, au point de vue fonctionnel, au cerveau des mam-

1) HERTWIG, *Embryologie*, p. 395.

mifères inférieurs privés de centres d'association. Jusqu'au bout du premier mois de la vie extra-utérine, tous les mouvements de l'enfant sont des mouvements réflexes. Faute de développement des centres d'association, appelés par Flechsig « centres intellectuels », l'enfant est incapable de mouvement volontaire ; toutes les manifestations de sa vie consistent en des réponses par voie réflexe aux excitations du dehors. D'ailleurs, la maturité d'une fibre nerveuse se caractérise par l'apparition de la myéline autour de son cylindre-axe ; or, Flechsig a constaté que les fibres sensitives du télencéphale ne commencent à former leur myéline qu'à partir du huitième mois de la vie intra-utérine ; donc avant cette date, la conduction des impressions aux centres de projection est impossible ; et c'est seulement quand ces derniers centres sont pourvus de fibres myélinisées que leurs connexions vont s'établir avec les centres d'association ; ce qui ne se fait qu'à partir du deuxième mois de la vie extra-utérine 1).

De fait, observe Preyer, l'enfant nouveau-né

1) P. FLECHSIG, *Gehirn und Seele*, Leipzig, 1896, S. 23. Cfr. VAN GEHUCHTEN, *Anatomie du système nerveux*. Louvain, 1897, p. 704.

n'arrive que par degrés à *regarder* les objets ; au début, sa vision, vague et passive, porte dans le vide ; à une période plus avancée seulement, on voit surgir chez lui un regard net, actif ; il commence alors à suivre des yeux et de la tête un objet que l'on déplace lentement devant lui, il considère de lui-même les choses à sa portée 1).

Ces conclusions du savant psychologue d'Iéna, aussi bien que celles de l'anatomiste de Leipzig, coïncident avec l'ancienne distinction adoptée par les scolastiques entre les sens externes et le sens intime. La vie sensitive traverse plusieurs phases successives ; la conscience sensible, à plus forte raison la conscience intellectuelle, n'est pas au début, mais au terme de cette évolution. La vie sensitive elle-même est précédée d'une phase de développement biologique où l'activité de l'âme se dépense tout entière à l'organisation de la matière vivante.

Donc, l'essence de l'âme humaine n'est pas de *penser*, c'est-à-dire d'exercer l'acte de la pensée ; ni même de *pouvoir* penser ou connaître, fût-ce dans le sens le plus rudimentaire de l'expression ; la fonction primordiale de l'âme est d'informer la matière corporelle, de

1) Preyer, *L'âme de l'enfant*, p. 147.

l' « animer », c'est-à-dire de la faire vivre, de l'organiser, et de la rendre ainsi apte à exercer les fonctions de la vie sensitive au fur et à mesure du développement de l'organisme. La vie intellectuelle proprement dite, dépend, à son tour, des fonctions sensitives dans lesquelles elle trouve ses auxiliaires obligés. Aussi la première thèse fondamentale de l'anthropologie scolastique sur l'unité substantielle de l'homme conduit-elle immédiatement à la thèse suivante :

L'âme humaine a pour nature d'informer la matière. — Les opérations et notamment la conscience sont postérieures à l'acte substantiel d'information.

Quant à l'ordre d'apparition des actes qui émanent originairement du sujet, il est le suivant : Naturellement et chronologiquement, la sensation est postérieure aux phénomènes biologiques ; le sens intime, l'appétition et le mouvement spontané sont postérieurs à la sensation externe ; la connaissance intellectuelle, enfin, et les actes d'ordre moral sont les derniers qui apparaissent dans la vie de l'âme.

L'analyse et la comparaison de ces divers actes nous amènent à formuler une troisième thèse :

Les différents actes, dont la nature humaine est le principe premier, ne se produisent que par le moyen de facultés ; entre la nature et les facultés, comme aussi entre les facultés elles-mêmes, il existe une distinction réelle.

En résumé, à la psychologie exagérément simpliste de l'auteur du *Discours de la méthode* et des *Méditations*, psychologie d'après laquelle l'âme serait un être pensant, et rien de plus (en sorte qu'entre la pensée et l'âme pensante il y aurait une simple différence de point de vue), la philosophie scolastique oppose la thèse de la distinction réelle de la substance et de ses actes, de la substance et de ses facultés ; elle insiste sur la multiplicité des facultés et s'attache à montrer le fondement de leur division.

Nous voulons donc prouver que nos actes ne sont pas de pures modalités de l'âme, ainsi que le voulait Descartes, mais qu'ils procèdent de la substance de l'âme par l'intermédiaire de facultés réellement distinctes d'elle.

A vrai dire, la thèse s'étend, bien au delà de l'âme humaine, à toute substance créée. Aucune substance créée, en effet, n'est active par elle-même ; toutes ont besoin d'intermédiaires, appelées causes instrumentales, puissances, facultés, pour accomplir les actes dont elles sont le principe originel.

En effet, chez l'être créé, l'*exister* et l'*agir* sont deux formes d'acte qui ne peuvent être identifiées.

Or, un acte donne la mesure de la puissance qu'il actualise, car il y a nécessairement proportion entre l'acte reçu dans un sujet et le sujet qui le reçoit. « Semper enim actus proportionatur ei cujus est actus », observe saint Thomas.

En conséquence, les deux sujets respectivement susceptibles de l'acte d'exister et de l'acte d'agir ne sont pas identiques.

Or, au sujet du premier nous donnons le nom d'*essence* ou de *substance ;* au sujet du second, celui de *puissance opérative.*

Donc, l'essence ou substance et la puissance opérative diffèrent réellement.

En Dieu seul, la substance est active par elle-même ; ou plutôt, ce qui chez les êtres créés répond respectivement à l'essence, aux puissances ; à l'existence, aux actions, n'est chez l'Être divin qu'une seule et même perfection transcendante.

On sera peut-être tenté d'objecter que l'acte d'existence tombe sur l'essence, tandis que l'opération tombe sur l'essence supposée existante. D'où il semblerait légitime de conclure que, pour expliquer comment l'existence et l'action

répondent à des sujets différents, il ne serait pas nécessaire d'admettre une ou des facultés distinctes de l'essence.

Mais on ne peut faire de l'opération un acte qui repose sur l'acte d'existence. Celui-ci est nécessairement le dernier. « Esse est ultimus actus. » L'existence est le couronnement de tout être et de tout ce qu'il y a dans un être. Essayez de la concevoir comme une puissance actualisable, soit par une opération, soit autrement, vous n'y parviendrez pas. Quand d'une chose, substance, puissance, opération, n'importe, vous avez dit qu'elle existe, vous avez prononcé le mot final ; il n'y a plus moyen de rien y ajouter. « Esse est ultimus actus. »

L'opération ne peut donc actualiser l'existence.

En conséquence, l'argument métaphysique de saint Thomas reste debout : l'opération et l'existence diffèrent réellement. Or, des actes réellement différents ne peuvent déterminer que les potentialités réellement différentes. Donc, la *puissance* déterminée par l'acte d'opérer est réellement différente de l'*essence* déterminée par l'acte d'exister.

Les phénoménistes, nous le savons, soutiennent que nous sommes dupes d'une illusion. La faculté ne serait qu'un mot traduisant de

façon commode « une possibilité permanente d'actions ».

Cette conception de l'activité, nous la discuterons plus loin, lorsque nous ferons la critique du positivisme ; poursuivons ici, sans l'interrompre, la preuve de l'existence de facultés réellement distinctes du sujet substantiel qui les emploie. Appliquons directement à l'âme humaine la thèse de la diversité réelle des facultés.

Supposé que la substance ne fût pas réellement distincte de ses puissances ; supposé, par exemple, que la substance ou la nature de l'homme se confondît en réalité avec les puissances de la vie organique, de la vie sensitive et de la vie intellective ; supposé, en d'autres termes, qu'il n'y eût chez nous qu'*une* puissance active, il devrait y avoir *un* acte dans lequel se retrouvât *toute* l'activité dont l'âme est capable.

Or, il n'en est pas ainsi : ce n'est jamais que partiellement que l'âme déploie sa puissance, tantôt sous forme de fonctions vitales, tantôt sous forme de sensation ou d'appétition sensible, tantôt enfin, sous forme de pensée ou de volition. Ces formes d'activité s'associent, se combinent diversement, mais jamais nous n'avons conscience d'*un* acte dans lequel se condense la plénitude de l'activité de l'âme. —

Donc, la nature humaine n'est pas *une seule* puissance.

Supposé, au contraire, chez l'homme, plusieurs principes d'action réellement distincts, chacun aura son mode propre d'activité et ses conditions spéciales d'exercice ; l'âme dépensera donc diversement son énergie, selon les circonstances, ce dont effectivement l'expérience témoigne.

Dira-t-on que l'âme constitue une puissance unique, mais que jamais les conditions d'action plénière ne sont données ?

Une pareille supposition serait arbitraire, car un pouvoir qui ne se réalise jamais doit être tenu pour chimérique. Les actes sont, en effet, le seul moyen que nous ayons de pénétrer jusqu'au principe d'action. En conséquence, affirmer l'existence d'un principe d'action dont on ne connût pas l'acte, serait de l'apriorisme.

Descartes s'est donc fait illusion lorsqu'il a cru pouvoir confondre la réalité de l'acte de la pensée avec celle du sujet pensant. Il s'est laissé séduire par le fait que les phénomènes internes, « l'idée ou le jugement, les affections sensibles, le vouloir enfin », sont tous représentables par la pensée. Il n'a pas vu que, pour avoir une relation commune de représentabilité,

ils n'en sont pas moins différents dans leur réalité intrinsèque.

Vivre, connaître par les sens ou par l'intelligence, vouloir un bien sensible ou un bien suprasensible, se mouvoir, sont des actes inidentifiables ; dès lors, inidentifiables aussi sont les principes dont ces actes sont respectivement toute la raison d'être.

Ce qui, en effet, diversifie les puissances, ce sont les actes qui en procèdent et pour lesquels elles sont respectivement faites ; qu'est-ce, en effet, qu'une puissance, sinon un moyen d'arriver à un acte ? L'acte et la puissance sont corrélatifs.

Dès lors, si classer les actes, c'est classer les puissances ; s'il ne peut y avoir aux deux classifications qu'un seul et identique fondement ; le fondement de la distinction réelle des actes étant la distinction formelle adéquate de leurs objets, c'est cette même distinction formelle adéquate des objets qui est le fondement de la distinction réelle des puissances ou des facultés.

Objectera-t-on qu'une distinction dans les effets ne trahit pas à l'évidence une distinction correspondante dans les principes ? Nous répondrons avec le cardinal Cajetan que ce n'est pas se placer au véritable point de vue : « Les actes

distinguent les puissances, non comme des effets distinguent leurs causes efficientes, mais comme des fins distinguent leurs moyens » 1).

Une faculté, sans nul doute, est bien un principe d'efficience dont l'acte est l'effet ou le résultat ; mais, à un autre point de vue, n'est-ce pas un moyen dont l'acte est le but ou la fin ; une aptitude ou une tendance à réaliser cette fin ?

D'où il faudra conclure à ce dilemme : Ou bien il est possible qu'une tendance se porte vers diverses fins adéquatement distinctes — ce qui serait absurde ; — ou bien ces mêmes fins, objets adéquatement distincts, répondent à des tendances naturelles différentes, soit à des facultés ou des puissances réellement distinctes.

Il y a, du reste, des actes entre lesquels la conscience atteste une réelle et vivante réciprocité d'action : comment pourraient-ils être identiques ? Comment, au même instant, le même sujet serait-il agent et patient, moteur et mobile ? Comment, dès lors, les principes de ces actes seraient-ils réductibles à l'identité ?

N'est-il pas vrai, en effet, que le *vouloir* est réellement subordonné à la *présentation* du bien qu'il a pour objectif ? N'est-il pas vrai que la

1) Cajetan, *In Summ. Theol.*, I, q. 54. a. 3. Cfr. Suarez, *De Anima*, lib. II, cap. 2. n. 7 et seq.

volonté peut tenir la pensée sous sa dépendance, *commander* l'attention de l'esprit ?

Il est donc bien acquis que la nature créée n'est pas active par elle-même, mais a besoin de puissances distinctes d'elle pour mettre en œuvre les ressources d'activité dont elle est le principe originel.

« La même conclusion, formule saint Thomas, émerge de l'ordre existant entre les puissances de l'âme, et de leur interinfluence réciproque. Ainsi, devons-nous observer que telle puissance en meut une autre, soit l'intellect la volonté. Or ceci ne pourrait se faire si toutes les puissances étaient la substance même de l'âme : deux êtres absolument identiques ne pouvant se mouvoir l'un l'autre. » Donc, de ce chef encore, la multiplicité des facultés apparaît, emportant comme corollaire pour nous leur distinction d'avec l'être substantiel de l'âme, puisqu'un sujet ne peut être identique à plusieurs termes qui ne sont pas identiques entre eux.

S'inspirant de ces considérations, *les scolastiques distinguent chez l'homme cinq genres différents de facultés* qui embrassent respectivement la vie organique, la connaissance sensible, la connaissance intellectuelle, le vouloir consécutif à cette double connaissance, les actes de locomotion.

Les considérations que nous venons de présenter soulèvent deux controverses sur lesquelles il serait intéressant d'arrêter un moment notre attention.

La première a trait au point de savoir si les facultés sont, en définitive, autre chose que des étiquettes commodes pour désigner des groupes d'actes ayant même physionomie. Ne suffirait-il pas d'y voir avec Taine des « possibilités permanentes » de sensations ?

Mais cette discussion sera mieux à sa place au chapitre où nous examinerons la doctrine positiviste 1).

Le second point à débattre concerne le rôle dévolu à la « sensibilité affective » dans notre vie psychologique. Nous voudrions à cet égard déterminer l'état présent des controverses.

La psychologie cartésienne a substitué à l'étude de l'homme celle de l'âme, et, du coup, a rayé de son programme les phénomènes biologiques et locomoteurs ; elle a continué à opposer les phénomènes « intellectuels » aux

1) Nous sortirions des limites de notre sujet, si nous nous attardions à justifier en chacun de ses points la doctrine traditionnelle des facultés. Ne considérant d'ailleurs cette étude que comme une introduction générale à la psychologie, nous nous y bornons à indiquer les maîtresses lignes des théories que nous amenons en présence.

phénomènes « volontaires », mais en laissant planer le doute sur la distinction naturelle qui existe entre les phénomènes d'ordre sensible et d'ordre suprasensible ; car elle a étiqueté du nom équivoque de « sens intime » ou de « conscience » tous les actes qui sont du ressort de la connaissance, et imposé le nom de « volonté » à tous ceux qui se trouvent notés d'un caractère appétitif.

En revanche, elle a englobé les phénomènes affectifs sous un groupe ou une faculté à part qu'elle a nommée la « sensibilité affective », ou le sentiment.

A première vue, il peut sembler qu'entre l'activité représentative des sens ou celle de notre intelligence et le mouvement volitif qu'elles provoquent, il se présente en nous un état intermédiaire où, sans relation de sujet à objet ni d'objet à sujet, s'opère un changement tout interne et passif, traduit, toujours en nous, sous la forme de sentiment ou de sensation agréable ou désagréable, de jouissance ou de douleur. N'y aurait-il pas lieu, par suite, de faire aux phénomènes affectifs ou émotifs, et, conséquemment, selon nous, à une faculté affective spéciale, une place à part dans la psychologie ?

Nous ne le pensons pas. Désirer un bien, en

prendre possession, en jouir, ne nous apparaissent pas comme des actes spécifiquement différents, mais bien plutôt comme trois stades ou moments consécutifs dans le développement continu d'une tendance foncièrement une.

Deux concurrents briguent une position. Ils y aspirent de leurs vœux et ainsi se portent vers elle : c'est le premier stade, soit le *désir* d'un bien absent.

L'un des deux réussit, et l'autre échoue ; le premier jouit, l'autre souffre. Ne suit-on pas de part et d'autre le développement, à l'opposé, d'une tendance une, satisfaite chez l'un, contrariée chez l'autre : la tendance même qui tout à l'heure les faisait aspirer à une position, et maintenant les fait opposément jouir de l'avoir obtenue ou souffrir de l'avoir manquée ?

Or, de l'aveu de tous, la faculté de *désirer* le bien n'est autre que la volonté.

N'est-ce pas naturellement à elle aussi qu'il faut, par déduction, rapporter la jouissance et la douleur, tandis que le passage du désir à la jouissance ou du désir à la douleur devra être attribué à l'action déterminante d'un principe intermédiaire, d'une connaissance soit sensible soit intellectuelle ?

Un bien aperçu à distance était estimé désirable ; considéré à portée de la volonté, il est

reconnu accessible, et la volonté s'en empare, s'y attache ; l'épanouissement de la volonté, consécutif à cette prise de possession de l'objet, s'appelle la *jouissance.*

La jouissance est donc, nous paraît-il, une manière d'être de la faculté volitive, procurée par un jugement qui montre comme présent un bien aimé. La mise en contact de la faculté volitive avec l'objet aimé a pour cause déterminante un acte cognitif : l'intuition que l'objet de la tendance ou du désir se trouve présentement à portée de la volonté.

Si cette analyse est exacte, il n'est pas nécessaire de ranger en dehors de la volonté le groupe des faits affectifs, ni de revendiquer pour l'explication des états affectifs une faculté spéciale.

Ce qui nous semble avoir induit en erreur les psychologues cartésiens et leibniziens, c'est qu'ils auront fermé les yeux à l'existence en nous de facultés *passives.*

Nous appelons *passive* une faculté, non dans ce sens qu'elle puisse ou doive recevoir l'action d'un agent opposé à elle ; car dans ce sens il est permis de dire que toutes les forces créées sont passives. Toutes, en effet, même les forces mécaniques et physico-chimiques, sont régies par la loi de l'action et de la réaction. Lors-

qu'elles agissent sur un patient, celui-ci à son tour réagit sur elles, et par suite, elles *pâtissent* à leur tour son action qui est un effet de la leur.

Mais il existe des puissances *passives* ou *réceptives* en ce sens que, pour être en mesure d'exercer leur action, elles ont besoin de recevoir un complément *intrinsèque*, une sorte de co-principe formel qui achève leur idonéité à l'exercice, et détermine l'orientation de leur activité. Sans une détermination de ce genre, une faculté cognitive, capable de connaître un objet quelconque, ne connaîtrait jamais tels objets en particulier qui n'auraient pas été soumis en fait à l'exercice de son énergie. De même, la puissance de vouloir ne pourrait jamais s'exercer *in concretum* sans l'occasion offerte, par la cognition, à la faculté volitive, d'un être désigné ainsi comme objet à l'acte d'un vouloir spécialisé 1).

C'est ce phénomène *passif*, inhérent à diverses facultés de l'âme, que les partisans de la division tripartite ont cru pouvoir considérer comme un fait à classer à part, ressortissant à une faculté spéciale.

1) « Potentia appetitiva est potentia passiva quae nata est moveri ab apprehenso. » S. THOMAS, *Summ. theol.*, 1a p., q. 80, a. 2., ad 6.

Il semble plus conforme aux données de l'expérience interne d'en faire un simple caractère générique commun à plusieurs facultés. On expliquerait alors le plaisir comme une manière d'être de nos facultés appétitives, et surtout de la volonté, en présence de leur objet qu'elles possèdent ; car si toutes les facultés peuvent être causes de plaisir, c'est néanmoins dans les facultés appétitives que le plaisir *réside*.

Remarquons, d'ailleurs, que le plaisir et la douleur, pour trahir une part incontestable de passivité, n'en sont pas pour cela passifs exclusivement.

Toute action normale, c'est-à-dire ne désorbitant pas l'activité d'une faculté corrélative de l'âme, mais comprise dans la hiérarchie naturelle qui subordonne harmonieusement toutes les facultés à la fin intrinsèque de l'être total, toute action normale engendre dans la volonté une disposition passive à recevoir, par l'entremise de la cognition, le terme défini de tel effort particulier ; dans ces conditions, une activité se produit, portant la volonté au terme qui lui est offert. Et l'action restant normale, l'obtention par le vouloir du bien voulu cause le plaisir, plaisir qui s'accroîtra selon que s'accroîtra, — sans excéder, — le degré de l'activité.

Quant à la peine, des expériences encore

récentes en ont constaté une fois de plus la correspondance à une exagération ou à une diminution de l'énergie, ce qui confirme notre manière de voir 1).

Cette conception de la puissance *passive* a fait défaut à Descartes. Aussi, au lieu de se représenter l'intelligence, telle qu'elle est réellement, comme une aptitude de l'âme à se laisser imprégner par les choses, Descartes a considéré l'âme pensante comme une substance active de par sa constitution propre, tirant d'elle-même, dans son indépendance solitaire, et la notion du moi et celle des esprits, et celle de Dieu, et celle des choses sensibles extérieures.

Sans doute, l'âme est en état d'apercevoir en elle, dès le moment où elle a conscience d'agir, le fait brut de son existence. L'action ne se révèle point, en effet, sans mettre au jour l'existence de la cause agissante qu'elle enveloppe. Il suffit pour cela de la moindre action vitale qui monte jusqu'à la conscience; le sentiment général de notre vie interne, que l'on a appelé du nom de *cénesthésie* et que plusieurs philosophes ont cru devoir rapporter à un sens

1) Voir D. Mercier, *Psychologie*, 8e édit., t. II, p. 160.

fondamental à part, est inséparable d'une conscience sourde de l'existence du moi.

Mais, réserve faite de cette notion primitive de la présence de l'âme à elle-même, toutes les richesses de l'intelligence sont tributaires de causes efficientes dont elle subit l'action.

Il n'en est pas une dont le contenu ne trahisse une origine sensible, dont l'emploi ne requière la collaboration de l'imagination et, par nécessité, du mécanisme cérébral ; consultez à ce sujet la conscience, consultez la physiologie du cerveau, descendez jusqu'aux premières assises du langage, partout la dépendance de la pensée à l'égard du monde sensible s'accuse irrésistiblement 1).

Il est familier à certaine école spiritualiste de distinguer les idées en idées pures et en idées mixtes, les premières étant censées le produit de l'esprit seul, les secondes supposées provenir du concours de l'imagination ou des sens. Or, la conscience témoigne qu'il n'y a pas d'idées pures. Toutes nos représentations intellectuelles requièrent le concours des sens et de l'esprit. Elles dépendent des sens pour se produire, elles en dépendent pour se reproduire.

1) Pour les développements voir D. Mercier, *Psychologie*, 8e édit., t. II, no 167, pp. 11-20.

Toujours l'idée a une image pour substrat sans lequel elle ne revit pas.

Il n'y pas jusqu'à l'Être appréhendé par nous comme la Pensée substantielle, comme le suprême Esprit, que nous ne nous représentions à l'aide d'éléments empruntés au monde de la matière. Tous les éléments positifs du contenu de notre idée de Dieu sont attribuables aux choses d'expérience sensible aussi bien qu'à Dieu lui-même; nous sommes obligés de recourir à une négation pour marquer ce contenu positif d'un signe qui le rende applicable à Dieu seul.

Nous pouvons nous donner à nous-mêmes, d'ailleurs, quand nous le voulons, le sentiment actuel que le sensible est bien l'appui nécessaire de l'âme dans ses ascensions vers l'abstrait.

Si nous assumons la tâche, par exemple, de nous représenter d'une façon actuelle, distincte, la notion d'*égalité*, n'avons-nous pas conscience que nous nous mettons aussitôt en quête de deux choses sensibles, de deux grandeurs, dont les deux lignes du signe d'égalité (=) sont le symbole? Nous rapprochons ces deux grandeurs concrètes, nous les comparons, à l'effet de dégager de cet exemple un rapport qui ne soit pas exclusivement lié à son substrat sensible ; nous faisons effort pour fixer dans l'esprit un abstrait intelligible qui définisse

l'égalité. Saint Thomas a donc raison de dire : *Experimento cognoscimus nos abstrahere*, l'expérience nous apprend que nous abstrayons. Et le mot même d'abstraction *(abs-tractio)* n'est-il pas très fidèlement significatif de notre effort à isoler de leurs substrats sensibles les notes intelligibles des objets que nous considérons et comparons ? Nous avons conscience qu'un appui sensible nous est indispensable, même pour faire revivre en nous un concept abstrait. « La vie de l'intelligence aboutit, selon le mot de saint Thomas, à détacher l'idée de l'image et à la lire dans le fait imaginé » 1). La liaison naturelle de la pensée et de son substrat concret n'est donc pas contestable.

Mais, dans le travail d'abstraction, la faculté qui accomplit l'acte cognitif n'est pas une force active d'elle-même ; c'est une puissance passive qui doit, pour agir, recevoir un complément intrinsèque sans lequel elle demeurerait pratiquement impuissante.

C'est encore sur l'expérience que nous appuyons ce second théorème idéologique.

1) « Finis intellectivae potentiae... est cognoscere species intelligibiles quas apprehendit a phantasmatibus et in phantasmatibus secundum statum praesentis vitae. » *Summ. theol.* 3a, q. 11, a. 2, ad 1.

Il existe, de fait, une science que l'on dit *habituelle*, sorte d'état intermédiaire entre la potentialité toute nue et l'acte en exercice.

Avant qu'on commençât de nous enseigner la géométrie d'Euclide, nous en avions *potentiellement* la connaissance. Le maître qui nous l'enseigna, se servant de la connaissance qu'il en avait, possédait la science *actuelle ;* et son enseignement nous a aidés à en posséder *en fait* la connaissance que nous avions la puissance d'acquérir 1).

Or, entre cette simple puissance d'acquérir une notion et la notion elle-même, prise au moment où elle s'offre au regard de l'esprit, il y a un stade intermédiaire où l'idée *informe* la puissance cognitive et rend l'acte de cognition immédiatement possible ; à ce moment, toutefois, l'objet de l'idée ne révèle pas encore son contenu à la conscience. L'idée envisagée à ce stade intermédiaire est dite *habituelle.*

Lorsque nous cessons de pratiquer une science, les idées *habituelles* nous demeurent,

1) La doctrine des scolastiques sur l'*habitus*, a fait l'objet d'une étude approfondie de S. E. le Cardinal Satolli. L'étude est intitulée : *De habitibus doctrina sancti Thomae Aquinatis*, Romae, 1897. Les chapitres I et IX : *notio habitus ; de distinctione virtutum intellectualium* sont particulièrement remarquables au point de vue idéologique qui est ici le nôtre.

la science, d'actuelle qu'elle était, devient *habituelle ;* sa présence en nous s'accuse par la faculté que nous possédons de réveiller en nous, quand nous le voulons, les notions acquises et qu'il n'est pas permis de confondre avec la simple puissance de les acquérir.

Dira-t-on que la science *habituelle* est une simple disposition à refaire le travail déjà fait, une facilité acquise à recommencer l'effort ? Non, il y a davantage. Celui qui possède une science habituelle peut, au gré de la volonté, en faire revivre les *éléments objectifs*, les *idées*. La facilité plus grande qu'il éprouve à refaire le travail déjà accompli apparaît comme une suite de son acquis ; parce qu'il est nanti des idées habituelles nécessaires à l'exercice de la perception intellectuelle, il éprouve plus d'aisance à enchaîner les concepts, les jugements et les raisonnements de la science qu'il possède, par exemple, de la géométrie.

Les *idées*, dont le trésor forme la science *habituelle*, sont donc, au moment de leur apparition, les déterminations complémentaires de la puissance cognitive de l'entendement. Ce sont, selon le langage de l'École, les « espèces intelligibles », les « formes intelligibles » au moyen desquelles l'intelligence, νοῦς δυναμικός,

est mise en mesure de passer de la potentialité à l'acte.

Or, il est physiquement impossible qu'une puissance se donne à elle-même le complément intrinsèque nécessaire à son action ; car, pour se le donner, elle devrait agir et, par conséquent, présupposer déjà le complément même qui lui fait défaut. Une faculté à l'état potentiel, telle que le νοῦς δυναμικός, appelle donc une force active dont elle doit recevoir l'action. Cette force active porte dans la psychologie d'Aristote le nom d'*intellect efficient*, νοῦς ποιητικός. Celui-ci est réellement distinct de la faculté cognitive, car agir par efficience et concevoir la représentation d'un objet sont deux actes *spécifiquement* différents et, dès lors, en vertu du principe établi plus haut 1), ils relèvent de facultés irréductibles l'une à l'autre.

L'intellect efficient n'agit pas seul ; son action se combine avec celle de l'imagination pour produire dans le sujet destiné à concevoir la représentation des choses, la détermination nécessaire à la cognition.

Descartes, disions-nous, n'avait pas la conception d'un entendement *passif*.

1) Voir ci-dessus, p. 312.

Il se figurait l'esprit en possession, dès l'origine, de toutes les conditions nécessaires à l'exercice de la pensée.

Il est même telle idée, celle de Dieu, qui, selon lui, ne pourrait s'acquérir.

L'idée de l'Être parfait ne peut, en effet, dit-il, venir d'un être imparfait, ni de nous-mêmes, par conséquent, ni des choses créées qui nous entourent. Il s'ensuit qu'elle doit nous être innée et avoir Dieu pour auteur.

Le paralogisme est patent.

Sans doute une idée de l'Être parfait qui serait *parfaite*, ne pourrait provenir que d'une cause parfaite, donc de Dieu. Mais notre idée de l'Être parfait n'est que très imparfaite. Et la multiplicité des éléments dont elle est composée, et leur origine sensible, et les négations dont nous sommes obligés de les affecter pour les élever à la hauteur d'un concept qui ne puisse s'appliquer qu'à Dieu, attestent l'imperfection dont notre idée de l'Être parfait est entachée inévitablement.

L'innatisme cartésien, loin de pouvoir invoquer l'expérience, est donc convaincu d'être en opposition avec elle.

Il est, du reste, une théorie inutile : car la destination de nos idées est bien, dans l'intention de Descartes surtout, de nous mettre en

commerce avec le monde extérieur au moi : or de quoi pourraient nous servir à cet effet des idées innées ? Dira-t-on que leur application aux choses de la nature se fait à l'aveugle ou dira-t-on qu'elle se fait d'une manière consciente ?

Admettons la première alternative, supposons que nous empruntions tout le contenu de ces idées au sujet pensant, et que nous les appliquions ensuite, les yeux fermés, aux choses du dehors : Où réside, dans cette hypothèse, la garantie de fidélité de l'application de nos idées aux existences ? Chaque démarche de l'entendement devient un saut dans l'inconnu.

Que si l'intelligence accomplit avec conscience son œuvre d'application ; si, en d'autres mots, on lui reconnait le pouvoir de comparer la conformité de ses idées avec les choses auxquelles elle les applique, on rend inutile la présupposition d'idées innées. En effet, dès lors que notre intelligence peut emprunter aux choses de la nature les idées à mettre en parallèle avec celles qui lui sont innées, celles-ci doivent faire double emploi.

L'*idéologie* cartésienne, en tant qu'elle a pour objet la genèse de nos idées, n'est donc pas seulement une thèse sans fondement, démentie

par l'expérience; elle est encore une superfétation.

Au point de vue *critériologique*, la philosophie de Descartes n'est pas moins défectueuse.

La préoccupation dominante de l'auteur du *Discours de la Méthode* et des *Méditations* est de s'assurer des existences.

Après que j'ai tenté de pousser mon doute aux limites extrêmes du possible, lorsque j'en suis venu à douter de tout, absolument de tout, il demeure, dit Descartes, qu'en fait je doute, je pense, je suis. La certitude de l'existence de mon doute, de ma pensée, du moi est « le premier principe de la philosophie que je cherchais ».

Conscient de mon doute, je le suis de mon imperfection. Me connaissant imparfait, je dois avoir une connaissance antérieure du parfait. La notion du parfait ne peut venir que d'un Dieu parfait. Donc Dieu existe, ma nature est son œuvre et je puis me reposer désormais dans l'assurance que cet Être infiniment sage et bon ne permettra pas que je m'égare lorsque j'emploierai mes ressources à me former des notions claires et distinctes des choses que j'ai l'ambition naturelle de connaître.

Quoi qu'il faille penser de la garantie suprême

de certitude qu'à un point de vue synthétique l'esprit peut trouver dans les attributs divins 1), il est indubitable qu'au point de vue analytique, la critériologie de Descartes est insuffisante.

La question de la certitude des existences est, en effet, secondaire en critériologie.

La majeure et principale partie du savoir est faite de jugements idéaux. Les sciences mathématiques et métaphysiques sont exclusivement d'ordre idéal ; les sciences physiques et la pratique de notre vie journalière supposent l'emploi de nombreux principes du même ordre ; qu'il nous suffise de mentionner les lois des nombres, les axiomes sur l'être et le non-être, le principe de causalité.

Or, la certitude d'un jugement idéal est indépendante des existences contingentes.

Qu'il y ait ou qu'il n'y ait point dans la nature des êtres réalisés, susceptibles de multiplication, toujours est-il que dans une multiplication, le multiplicande peut devenir le multiplicateur et inversement le multiplicateur devenir le multiplicande sans que le produit soit altéré. L'opposition de l'être et du non-être, de l'affirmation

1) Voir à ce sujet une étude remarquable de M. G. FONSEGRIVE, *Les prétendues contradictions de Descartes* (Revue philosophique, t. XV, 1883, pp. 511 et 643).

et de la négation domine et précède toutes les expériences. Le monde physique fût-il anéanti, l'esprit qui se connaît fût-il le seul être existant, encore resterait-il que l'interversion des facteurs ne change pas la valeur d'un produit ; que l'être est exclusif du non-être, l'affirmation de la négation.

Sans doute, dans cette hypothèse même, il resterait une existence contingente, celle du sujet pensant. Mais si l'existence de la pensée et du moi pensant est la *condition sine qua non* de l'intuition des termes que les principes régissent et, par une suite nécessaire, de la formulation psychologique des principes mêmes, la vérité du principe formulé n'a pas cependant pour base l'existence du fait psychologique, pas plus que la certitude du principe n'a pour cause déterminante la vérité du fait psychologique.

L'objet des sciences rationnelles est donc distinct de celui des sciences d'observation, et soulève un problème de philosophie critique autre que le problème de la certitude des existences.

Celle-ci, d'ailleurs, fût-elle restreinte à la certitude de l'existence de la pensée et du sujet pensant, ne peut se passer de l'appui des principes idéaux.

Être certain de penser et d'exister, ce n'est

pas simplement avoir l'intuition de la manifestation intérieure d'un objet phénoménal ; c'est *juger* que par delà l'objectivité phénoménale il y a une existence réelle ; disons mieux, c'est juger que, posé le fait de la perception consciente dont le jugement s'inspire, il est *nécessaire* que le terme objectif de la conscience ait son correspondant réel. Pour être certain d'une chose, il ne suffit pas, en effet, de savoir que la chose est, il faut aussi être persuadé qu'*aucune chose ne peut être autre* qu'elle est. La certitude du fait le plus élémentaire, fût-ce du fait de la pensée, a donc pour support indispensable l'affirmation d'une nécessité supérieure aux existences concrètes : il est nécessaire que ce que je perçois ne soit pas autre que ce que je le perçois, en d'autres termes, soit *vrai* 1).

Il y a donc, dans la question générale de la certitude, deux problèmes essentiellement distincts : le premier porte sur l'*objectivité du rap-*

1) « Contingentia possunt dupliciter considerari, observe saint Thomas : uno modo secundum quod contingentia sunt ; alio modo secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur : nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat ; sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est sed habitudo cursus ad motum est necessaria ; necessarium enim est Socratem moveri, si currit. » *Summ. theol.* Ia, q. 86, a. 3.

port entre le prédicat et le sujet et peut se restreindre à l'objectivité des principes d'ordre idéal ; le second porte sur la *réalité* objective des termes du jugement, soit que la réalité se confonde avec celle du moi, soit qu'elle se vérifie dans les existences du non-moi.

Or, la solution du premier problème est indépendante de la solution appelée du second, tandis que celle-ci est essentiellement subordonnée à celle-là.

Kant a sagement apprécié la distinction de ces deux étapes successives de la critique de la raison.

Descartes, lui, n'en avait pas eu la claire vue. Il avait concentré ses préoccupations dogmatiques dans l'unique preuve de la réalité des existences, et il en résulta une philosophie critique étroite et sans base suffisante.

L'examen de la psychologie de Descartes nous a amenés à relever les thèses fondamentales que le grand novateur de la philosophie moderne a contredites ou méconnues et sur lesquelles nous avons tâché d'attirer l'attention :

1. L'homme constitue *une* substance composée de matière et d'une âme immatérielle.

2. L'âme humaine a dans sa nature d'informer la matière. — Les opérations, la conscience

notamment, sont postérieures à l'acte substantiel d'information.

3. La substance de l'âme n'est pas active de par elle-même. Aucune substance créée, d'ailleurs, n'agit immédiatement par elle-même. Il doit donc y avoir entre l'âme et ses actes, des principes intermédiaires, des facultés ou puissances réellement distinctes du sujet d'où elles émanent.

4. Les puissances de l'homme sont comprises en cinq genres. — Ses puissances distinctives ont pour terme respectif la pensée et la volition. — Il n'y a lieu ni d'assigner aux phénomènes affectifs une place à part, ni d'en venir, pour les élucider, à l'hypothèse d'une faculté spéciale que l'on désignerait du nom de sensibilité affective ou de sentiment.

5. L'intelligence, faculté cognitive supérieure de l'âme, est une puissance passive. Son acte cognitif préexige une détermination intrinsèque complémentaire dont la faculté est redevable à l'efficience combinée de l'imagination et de l'intellect actif ; celui-ci est une cause efficiente réellement distincte du pouvoir de cognition de l'entendement.

6. Le problème critériologique doit se dédoubler : il porte en premier lieu sur l'objectivité

des rapports dont les jugements énoncent la formule, et la rigueur de la méthode demande qu'on le restreigne d'abord aux jugements de l'ordre idéal ; il porte ensuite sur la réalité objective des termes du jugement. La solution du second problème est essentiellement dépendante de la solution du premier.

CHAPITRE V.

Critique du principe idéaliste.

Une pensée première inspire toutes les théories idéalistes ; c'est qu'il nous est radicalement impossible d'atteindre, par delà nos idées, une réalité absolue. Il est physiquement impossible au sujet de sortir de lui-même. La chose en soi, *das Ding an sich*, est donc essentiellement inattingible.

Il importe de noter, dès l'abord, que l'idéalisme ne peut s'arrêter à mi-chemin.

L'idéaliste nous dit : il est impossible au sujet de sortir de lui-même pour aller saisir le monde extérieur ; il ignore, avec Descartes il doit ignorer, si ses idées le renseignent fidèlement sur la nature, voire même sur l'existence des choses corporelles. Qui nous assurera, en effet, que la modalité de l'acte cognitif ne déforme pas la réalité absolue ?

Mais si l'argument vaut contre la connais-

sance du monde extérieur, il a la même valeur contre les informations de la conscience. Car, au vrai, la conscience n'atteint la réalité du moi conscient, elle n'atteint ses propres états de conscience que par le moyen d'actes cognitifs. S'il est permis de s'arrêter à la supposition que la connaissance serait essentiellement déformatrice de la réalité, il faut pousser la logique jusqu'au bout et soutenir, avec M. Remacle 1), que « l'illusion gît dans chaque état de conscience,... que connaître un état de conscience, c'est une expression contradictoire, car le connaître, c'est évidemment ne pas le connaître *tel qu'il est*; il faut conclure « qu'il y a deux idéa-
» lismes qui s'imposent : l'idéalisme que l'on
» pourrait dénommer *externe* pour faire entendre
» qu'il concerne le monde extérieur, et l'idéa-
» lisme *interne* qui concerne le monde intérieur.
» Le second est la raison profonde du premier. »

Est-ce assez dire ? M. Remacle lui-même est-il conséquent ?

« L'état de conscience, écrit-il, est une existence en soi, un absolu. La vie mentale de l'homme n'est autre chose, dans ses profondeurs mystérieuses, qu'un flux incessant de choses en soi. »

1) Voir ci-dessus, p. 270.

Il professe, sans doute, que « la connaissance ne saisit pas la chose en soi ; au contraire, dit-il, la connaissance s'oppose à la conscience ; l'état de conscience, en tant qu'état de conscience, ne comporte aucune relation à quoi que ce soit ; or, la connaissance lui donne un caractère relatif, elle transforme donc en illusion la réalité ; elle est, par définition même, « la création de l'illusion ou de l'apparence, φαινόμενον ».

Mais il demeure que M. Remacle admet l'existence de choses en soi, d'états conscients que le sujet « dégrade », accordons-le, lorsque, nouveau Tantale, il cherche à les connaître ; mais puisqu'il veut les connaître, apparemment il a foi à la réalité qu'il poursuit.

Or, une pareille attitude est illogique.

S'il est essentiel à la *connaissance* de dégrader la réalité, il lui est essentiel de dégrader, par le fait qu'elle le prend pour terme d'un acte cognitif, l'état de conscience. Or, pour parler d'un *état de conscience*, aux fins de l'opposer à l'*objet d'une connaissance*, apparemment il faut le connaître. Disserter de choses non connues, ce ne serait pas de l'idéalisme, mais du psittacisme.

Il est donc contradictoire de parler d'un état de conscience qui serait un en-soi, vierge de toute défloration cognitive, pour l'opposer à ce

même en-soi défloré par un acte consécutif de cognition.

Le type que, selon M. Remacle, la connaissance dégrade, n'est susceptible d'une dégradation qu'à la condition d'être présent à l'esprit et, par suite, d'y subir déjà la dégradation que la présentation dans et par l'esprit rend inévitable. Impossible donc de mettre en parallèle un type parfait avec un type dégradé, une réalité pure, fût-ce la réalité d'un état conscient, avec une réalité viciée par une représentation cognitive.

Par conséquent, l'opposition supposée entre la réalité en soi et l'objet d'une connaissance ne se comprend pas ; il est contradictoire d'opposer le « connu » au « conscient » non connu et, pour tout dire en un mot, le problème de la connaissance dans les termes où M. Remacle a voulu le poser, c'est-à-dire le problème de la conformité d'une connaissance avec une chose en soi, est un non-sens.

N'avons-nous pas, d'ailleurs, entendu plus haut la profession de foi d'un idéaliste extrême, M. Louis Weber, qui refuse de distinguer l'être réel de l'être logique ? « On est toujours plus ou moins retombé, dit-il, dans les illusions du réalisme naïf, en conférant à tous les objets une existence distincte et indépendante des idées

que nous en avons... On a toujours cru appréhender une réalité ultime, existant en soi et par soi, et la distinguer d'une existence *extra-logique*, c'est-à-dire extérieure aux jugements dans lesquels elle s'affirmait comme sujet logique du verbe être... Or, le réel extra-logique n'est qu'un mot recouvrant un concept contradictoire... Dire que le réel est inconcevable, innommable ou ineffable, c'est encore trop dire, car en le déterminant ainsi d'une façon, il est vrai, toute négative, on l'affirme encore positivement et on le rend participant de l'être. Le réel ne devrait jamais être posé comme objet. »

C'est le suicide de la raison. On avait dit que l'idéalisme menait au solipsisme. C'était trop peu dire. Voici que le moi lui-même s'effondre, les états de conscience disparaissent, le réel s'anéantit dans l'être « logique » 1).

La vie intellectuelle, dans de pareilles conditions, vaut-elle la peine qu'on la vive ? L'idéal du sage ne serait-il pas plutôt de s'atrophier,

1) La proposition la plus indubitable de toutes, touchant l'existence, est celle qui affirme l'existence en général.

Quelque chose existe, cela ne fait aucun doute, car, à supposer que rien n'existe, cette dernière négation de l'existence impliquerait une affirmation d'existence de la proposition négative elle-même.

L'existence, qui se pose ainsi d'une manière absolue et sans

pour devenir, ainsi que s'exprime Aristote, semblable à une souche, ὅμοιος φυτῷ, sans pensée ni sentiment?

La suite des déductions que nous avons parcourues est pourtant rigoureuse et M. Weber lui-même reconnaît que si, dans la vie pratique, il faut, bon gré mal gré, faire une concession au réalisme, et parler du réel comme s'il *était*, c'est au prix d'un compromis du logique avec l'absurde. La nécessité de vivre et d'agir astreint la pensée à être l'auxiliaire indéfectible de la vie et de l'action ; mais, ajoute fièrement l'auteur, la certitude évidente de ce que cette attitude pratique a de bâtard et d'illogique suffit à l'idéalisme pour lui sauvegarder tous ses droits sur le terrain théorique et pour lui maintenir là son incontestable vérité.

Hélas ! non, il n'y a pas seulement illogisme de la théorie à la pratique, la contradiction est au sein même de la théorie. D'où viendrait, en effet, le concept du réel, si le réel n'existait pas? Et d'où viendrait par conséquent la pensée de

contenu déterminé ; qui, rebelle à toutes les négations parce qu'elle les enveloppe toutes, renaît à chaque réflexion sur soi et à chaque jugement sur le jugement, est l'existence logique ou l'être. On peut employer les deux termes indifféremment. (Revue de métaphysique et de morale, novembre 1897, p. 682).

nier le réalisme au profit de l'idéalisme logique, si l'être logique seul s'offrait au regard de l'esprit ?

Dira-t-on que le réel est la négation du logique ?

Mais c'est l'inverse qui est vrai. Directement, nous ne percevons que le réel ; l'acte de perception et les existences logiques qu'il engendre exigent, pour apparaître à l'esprit, un second processus mental consécutif au premier. Un éclair déchire la nue, je le perçois : voilà un premier acte. Puis, je m'aperçois que j'ai vu briller l'éclair : cette aperception est un second acte qui n'est devenu possible qu'après le premier et dépendamment du premier. L'existence d'une affirmation logique n'est donc pas connaissable directement ; elle ne peut venir qu'en seconde ligne, et, dès lors, ce n'est pas le concept d'une existence logique qui pourrait faire surgir contradictoirement dans l'esprit le concept du réel, mais c'est au contraire le réel qui conduit, par un procédé de négation, au concept de l'être logique ; celui-ci se définit, en effet, l'être qui n'est ni réalisé ni réalisable dans la nature.

L'idéalisme logique ne peut donc s'énoncer sans se détruire. Il affirme la concevabilité de l'être logique seul, et nie la concevabilité du réel ; or, la concevabilité de l'être logique n'est

intelligible que subordonnément à la conception du réel, attendu qu'il en est la négation ; il en résulte que la formule du réalisme logique n'est pas susceptible d'être mise en discussion, c'est une logomachie qui n'offre aucun sens intelligible.

L'étymologie de la langue idéologique confirme cette conclusion.

Connaître, de cognoscere (γιγνώσκω, de γίγνομαι, être engendré), se rattache, avec *concevoir*, *concept*, *conception*, à l'idée radicale de génération corporelle.

Appréhender, *comprendre*, *percevoir* (percipere, du verbe *capere*) sont empruntés au sens du toucher. Le verbe latin, *cogitare*, d'où le mot *cogitation* (de *cum* et *agitare*, fréquentatif de *agere*, pousser), trahit une origine similaire. *Penser* (pendere, pensare) signifie étymologiquement *peser* ; *abstraire* (ab et trahere) équivaut à extraire ; *réfléchir* (re et flectere) signifie replier.

Juger (judicare, jus dicere) vient d'une racine sanscrite *yu*, qui signifie joindre, lier 1). *Discerner* (de *cernere*, du mot latin *circinus*, dérivé de *circus*, cercle, cirque), entourer d'un cerne, séparer en sphères distinctes.

1) V. Max Müller, *Science of Thought*, p. 390. London, Longmans, 1887.

Envisager (regarder au visage), *considérer* (de *sidus*, regarder les astres) sont empruntés au sens de la vue.

Savoir (sapere), est emprunté au sens du goût.

Intelligence, intellegere (de *inter legere*, recueillir parmi plusieurs choses), marque l'idée d'un triage de choses sensibles.

On pourrait poursuivre indéfiniment cette nomenclature, mais ces quelques spécimens de l'origine sensible de nos notions idéologiques suffisent à confirmer notre conclusion : l'idéalisme « externe » mène à l'idéalisme « interne », et celui-ci à l'idéalisme « logique » dont la formule se détruit elle-même 1).

Une autre conséquence de l'idéalisme, c'est la négation fatale de toute distinction entre la logique et la vérité, entre l'illogisme et l'erreur.

Si l'esprit humain ne connaît que ses idées, il peut bien être logique ou illogique, c'est-à-dire en accord ou en désaccord avec lui-même dans l'enchaînement de ses idées, de ses jugements, et de ses raisonnements, mais la question de l'accord ou du désaccord entre ses connais-

1) On relira avec intérêt les pages où H. SPENCER a montré l'idéalisme nécessairement adossé au réalisme. Voir ci-dessus, pp. 125-127.

sances et une réalité objective dont elles seraient la représentation mentale n'a plus de sens. Il faudra donc rayer du langage tous les termes qui trahiraient une opposition entre la justesse ou la rectitude logique et la vérité.

Il y a au fond de l'idéalisme une interprétation défectueuse des données du problème de la certitude.

Nous disions plus haut que Descartes avait concentré son attention sur le problème des existences et ne s'était pas directement préoccupé de justifier la valeur des principes abstraits dont sont faites les sciences rationnelles et sur lesquels les sciences expérimentales elles-mêmes, ainsi que les jugements de notre vie journalière, doivent nécessairement s'appuyer. Or, le problème des existences a reçu, dans la critériologie cartésienne, une formule que nous considérons comme foncièrement mauvaise, et d'où sort, croyons-nous, le vice essentiel de l'idéalisme.

La vérité, dit-on couramment, est la conformité de l'intelligence avec une chose, et l'on entend désigner par cette chose, la chose *en soi*. Connaître que l'on connaît la vérité, ce serait donc apercevoir la conformité de la connaissance avec une chose *en soi*, *à l'état absolu*.

Or, *quel est essentiellement le problème critique ?*

Il a pour objet de savoir si l'esprit humain est capable de connaître la vérité.

Donc, d'après la conception conventionnelle d'où nous sommes partis, le problème critique consisterait essentiellement à savoir si l'esprit humain est capable de voir la conformité de ses connaissances avec les choses considérées, non point relativement à lui, mais dans leur état absolu.

Pour résoudre le problème ainsi posé, qu'a-t-on donc fait ?

On a supposé, d'une part, *la raison pure*, c'est-à-dire l'esprit humain envisagé en lui-même, pourvu des conditions *qui rendent possible la connaissance*, mais antérieurement à l'actuation de son pouvoir cognoscitif.

On a supposé, d'autre part, une chose en soi, à part de ses relations avec le pouvoir de cognition de l'esprit humain.

Puis on s'est demandé dans quelle mesure l'actuation du pouvoir cognoscitif pouvait représenter la chose elle-même, *das Ding an sich*.

Eh bien ! c'est ce problème qui est insensé.

Il l'est doublement.

Il l'est à un premier chef, parce que vouloir juger du pouvoir de l'intelligence sans mettre l'intelligence en exercice, c'est vouloir l'impossible.

Pour apprécier la force musculaire d'un homme, on lui fait exercer un acte de traction au dynamomètre. Pour apprécier la puissance cognitive de l'entendement, il faut mettre l'entendement en acte de cognition. Car aucun pouvoir n'est appréciable directement, comme pouvoir ; il ne l'est qu'à la condition d'agir ; dans ses actes, par ses actes, il se révèle ; en lui-même il est essentiellement incognoscible.

L'erreur fondamentale de Kant est d'avoir rêvé une « raison pure », dont la loi d'action serait connaissable par une analyse de la raison elle-même, antérieurement aux actions dont elle doit être le principe ou le siège. Une critique « transcendante » ainsi comprise est radicalement impossible. La solution du problème de la connaissance de la vérité par une analyse des conditions métaphysiques *de la possibilité de la science* est une chimère. Il en est de nos facultés cognitives comme de la conscience morale de l'humanité. *Ex fructibus eorum cognoscetis eos*, dit l'Évangile ; on juge l'arbre à ses fruits.

La prétention de faire consister le problème critique en un parallélisme entre un pouvoir de cognition, vide de connaissance effective, et une chose absolue, est insensée à un second chef.

Une chose absolue, c'est-à-dire une chose

supposée existante mais sans relation avec le sujet disposé à la connaître, est pour celui-ci un pur néant.

Comment donc comparer un acte de cognition avec le néant ? Comment juger s'il y a conformité ou non-conformité entre une connaissance et ce qui, pour le connaisseur, n'est rien ?

La question est inintelligible.

La condition *sine qua non* de la mise en présence d'une chose avec une connaissance de cette chose, par exemple, d'un tout corporel avec ma connaissance de ce tout, c'est que la chose devienne un objet *présent au connaisseur*. Le mot *objet*, *ob-jectum*, est significatif à cet égard ; il désigne non ce qui est posé, mais ce qui est posé *en face* (ob) du sujet. Il indique donc la chose déjà mise en relation avec le connaisseur.

Posé cette relation, la réalité entre dans le domaine de la cognoscibilité.

Le réalité cognoscible est ce que la métaphysique appelle le vrai *ontologique*.

Lorsque, grâce à un premier acte d'appréhension subjective du connaisseur, la réalité est devenue une réalité présente au connaisseur et, par conséquent, une réalité cognoscible, un

vrai ontologique, alors et à ce moment seulement, elle est *représentable.*

Le connaisseur, en fait, se trouve soumis à tout instant à des excitations sans nombre dont il subit l'action. La substance cérébrale est d'une extrême mobilité. L'objet de la première présentation subjective n'est donc pas figé, clos dans un moule définitif, il se dissocie, se diffuse et fournit au regard du connaisseur diverses parties objectives saisissables à leur tour ; chacune des parties du tout diffusé forme alors l'objet relativement simple d'une nouvelle appréhension. Cette diffusion d'un objet appréhendé, nous l'appelons la manifestation du vrai ontologique ou, en langage technique, l'*évidence de la vérité.*

Lorsque l'objet d'un premier concept a ainsi diffusé son contenu et fourni matière à des représentations nouvelles, il y a devant le regard de l'esprit deux termes objectifs susceptibles cette fois d'être comparés ; il y a deux termes comparables *(compar*, *par* indiquant la qualité des termes, *cum* leur simultanéité sous le regard du sujet), un acte de comparaison entre eux devient possible. Il y a deux termes objectifs rapportables l'un à l'autre, identifiables ou non-identifiables entre eux.

L'objet du premier acte appréhensif contenait

la matière d'un pareil rapport; mais il ne la contenait qu'*implicitement*. Le développement, ce que nous avons appelé la diffusion de ce contenu, rend formellement possible la formulation du rapport; la formulation de ce rapport s'appelle *jugement*.

Juger, c'est donc énoncer expressément qu'un objet représenté à l'intelligence est identique, en tout ou en partie, à un objet antérieurement déjà présenté à l'intelligence.

L'objet de l'acte représentatif s'appelle *prédicat*; celui de la première appréhension s'appelle *sujet*.

Le jugement est donc l'acte mental qui rapporte un ou des prédicats à un sujet mentalement donné. Le rapport que le jugement exprime, énonce l'appartenance ou la non-appartenance d'un prédicat au sujet. Le jugement est *vrai* lorsque le rapport d'appartenance ou de non-appartenance est formulé en conformité avec les exigences du contenu de la première appréhension, avec le vrai ontologique; il est faux lorsque la formule du jugement est en désaccord avec les exigences du vrai ontologique.

Plus brièvement, la vérité d'une connaissance ou vérité logique est l'accord de la connaissance avec la vérité ontologique; la fausseté logique

est le désaccord de la connaissance avec la vérité ontologique 1).

Le *problème critique* porte sur l'existence ou la non-existence de la vérité logique. Il consiste donc à prendre pour objet d'une considération réflexive un premier jugement spontané, à l'effet de voir s'il possède ou non la vérité logique, ou, ce qui revient au même, à l'effet de voir si la formulation de ce jugement est en accord avec

1) Appliquons à un exemple concret ces considérations abstraites. L'importance capitale qu'elles présentent en critériologie justifiera cette insistance.

Soit un tout divisé en parties. Ni ce tout en lui-même, ni ce même tout appréhendé par un premier acte représentatif de l'esprit, ne sont vrais ni faux.

Mais supposons que ce tout se diffuse, révèle à l'esprit ce qu'il est, et que, par un second acte d'appréhension, l'esprit se le représente à nouveau en tout ou en partie : dès ce moment, il y a dans l'esprit deux termes rapportables l'un à l'autre ; un rapport, possible, s'impose. Le tout divisé en parties, — terme du premier acte d'appréhension, — est identique au même tout, collection des parties divisées, — terme du second acte d'appréhension ; plus simplement, le tout est identique à la somme de ses parties. Par contre, le tout divisé, — objet de la première appréhension, — n'est pas identique à ce même objet envisagé dans chacune de ses parties ; ou : le tout n'est pas identique à l'une quelconque de ses parties. Deux rapports, l'un d'identité, l'autre de non-identité, deux vérités ontologiques, appellent de la part de l'esprit deux actes, l'un de composition, l'autre de division, deux jugements, l'un affirmatif, l'autre négatif.

Le tout en lui-même fait l'objet d'une première représentation

les exigences du vrai ontologique matériellement contenu dans l'objet du premier acte appréhensif de l'esprit. La conscience de voir la vérité logique de son jugement donne à l'âme cet état d'apaisement qui résulte de la satisfaction de son besoin naturel de connaître et qui a nom la *certitude*.

On voit, par cette analyse, quelles sont les deux conditions ontologiques de la possibilité de la connaissance certaine, méconnues par les initiateurs de la philosophie idéaliste.

En face de la réalité en soi, ils ont cru pouvoir poser un sujet capable de la représenter, puis, analyser la structure mentale de ce sujet et prédire, en conséquence, si la représentation

intellectuelle ; la somme des parties réunies, saisie dans le tout diffusé, fait l'objet d'une seconde représentation intellectuelle ; le rapport d'identité entre les deux objets est une vérité objective ou ontologique ; l'intuition et, par suite, l'affirmation de cette vérité, un jugement logiquement vrai.

Les scolastiques étaient donc bien fondés à dire que la vérité logique n'existe à l'état formel que dans le jugement. Et de fait, le sens commun est d'accord avec cette doctrine : les mots d'un dictionnaire, expression d'une simple appréhension conceptuelle, ne sont, pour personne, ni vrais ni faux. La vérité et l'erreur sont les attributs de la proposition. Περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσίν ἐστι τὸ ψεῦδός τε καὶ τὸ ἀληθές. « Circa conjunctionem et disjunctionem falsum et verum est. » ARISTOTE, *De Interpretatione*, c. I.

serait ou ne serait pas l'expression fidèle de la réalité absolue.

Cette tentative a été démontrée intrinsèquement impossible à deux titres.

Le pouvoir représentatif n'est connaissable que par le moyen de l'acte de représentation dans lequel il s'engage.

La chose en soi, dans son absoluïté, est un néant pour le connaisseur.

Le problème de la connaissance, tel que l'idéaliste le pose, est donc deux fois insoluble.

Aussi les critiques dirigées au nom de l'idéalisme contre la possibilité d'une connaissance ainsi dénaturée portent-elles à faux, mais on comprend dès lors qu'elles ne compromettent point une théorie plus rigoureuse de la science certaine.

La condition essentielle de la possibilité d'un problème de la connaissance est, disons-nous, la présence dans l'esprit de deux concepts, fruits de deux actes successifs d'appréhension. Le jugement qui unit les concepts, affirmant l'appartenance ou la non-appartenance du second au premier, du prédicat au sujet, est le seul acte qui puisse être vrai ou faux.

Le jugement, pouvant être vrai ou faux, appelle un contrôle. Ce contrôle, dont l'exercice suppose ce que Montaigne appelait un

« instrument judicatoire », c'est-à-dire un moyen de discerner le vrai d'avec le faux, en un mot, un critérium de vérité, ce contrôle fait tout l'objet de la critique de la connaissance.

Or, la critériologie soulève à ce sujet deux problèmes essentiellement distincts.

L'acte par lequel se fait la synthèse du prédicat avec le sujet, a-t-il pour cause déterminante une loi toute *subjective* de la pensée ou est-il provoqué par une *cause objective* dont l'esprit subit l'action ? Cet acte est-il un *jugement synthétique a priori*, comme Kant le prétend, ou est-il un acte de perception et d'adhésion *motivé* par l'évidence de l'appartenance objective du prédicat au sujet ?

Tel est, en raccourci, l'énoncé du *premier* problème, celui de la subjectivité ou de l'objectivité de l'acte du jugement.

Admettons que le dogmatisme ait raison et que la valeur objective des principes soit assurée. Le principe de contradiction, par exemple « ce qui est ne peut pas ne pas être », le principe de causalité « l'être contingent dépend nécessairement d'une cause », offrent donc la garantie d'une véritable certitude.

Mais l'application de ces principes aux données de l'expérience nous mène à un second problème essentiel de la philosophie critique.

Nous avons entendu les idéalistes les plus décidés nous faire l'aveu qu'ils se sentent placés sous l'empire d'une nécessité dont ils ne sont pas les auteurs, d'un quelque chose dont ils subissent bon gré mal gré l'action, et qu'ils appellent forcément comme tout le monde *réalité*, *expérience*. Y a-t-il quelqu'un au monde qui oserait prétendre que la douleur d'un mal de dents n'est, en toute rigueur de termes, qu'une représentation de l'esprit ?

Évidemment non ; le voulût-on, on ne le pourrait affirmer sincèrement. Or, si l'esprit ou cette autre partie de nous-mêmes, que nous appelons notre corps, éprouvent le sentiment passif d'une impression subie, il doit y avoir une cause active d'où part l'impression ; et si cette cause n'est pas le moi qui l'éprouve, c'est donc qu'il y a un non-moi, un monde extérieur.

Dès lors, s'il est possible de montrer que l'objet de nos concepts est emprunté aux réalités dont l'expérience soit interne soit externe nous donne le sentiment, il est acquis que nos concepts n'ont pas une simple objectivité phénoménale, mais sont doués de réalité objective.

Tel est le *second* problème essentiel de la philosophie critique.

Nous nous arrêtons ici. Notre but était de faire la critique du principe dont s'inspire l'idéa-

lisme contemporain. A la tâche positive de définir plus explicitement les problèmes critériologiques et d'y chercher une solution, nous nous efforçons de répondre ailleurs 1).

1) MERCIER, *Critériologie générale ou théorie générale de la certitude*, 5e édit. Louvain, 1906. Nous avons tenu compte dans cette édition des critiques que le Dr. MEDICUS nous avait adressées dans un article des Kantstudien (1902) intitulé : *Ein Wortführer der Neuscholastik und seine Kantkritik*. Sur le point de vue auquel nous nous plaçons et sur la notion de la vérité que nous mettons à la base de l'ouvrage, on pourra lire plusieurs discussions dans la Revue Néo-Scolastique (1895, 1899 et 1900).

CHAPITRE VI.

Critique des principes du mécanicisme.

Le mécanicisme *matérialiste* est aujourd'hui jugé.

Nous avons entendu plus haut 1) les protestations solennelles de Dubois-Reymond au Congrès de Leipzig, en 1872 ; nous avons assisté à la réaction spiritualiste de Durand de Gros, de Fouillée, de Wundt et recueilli à cet égard les aveux de Herbert Spencer lui-même.

Les maîtres de la psychologie contemporaine sont d'accord à dire « qu'il est impossible de ramener, par des identifications successives, la psychologie à la physiologie, celle-ci à la chimie ou à la physique, et celles-ci à leur tour à de simples modifications spatiales, à du mouvement et à de l'étendue ».

Malgré cela, les idées mécanicistes flottent

1) Voir pp. 99 et suiv.

toujours dans l'air, et un grand nombre de savants et de philosophes en sont venus à ce vague état d'âme de H. Spencer qui, d'une part, n'admet au nombre des données initiales de l'évolution que des « attractions et répulsions moléculaires » et, d'autre part, déclare qu'il n'y a, entre les phénomènes de conscience et les faits matériels, « aucune communauté de nature ni visible ni concevable ».

Cela peut se traduire en ces termes : le matérialisme est une hypothèse arbitraire, voire même inintelligible ; mais il est une suite nécessaire de la science, laquelle fait corps aujourd'hui avec le mécanicisme.

Est-il vrai que la science soit mécaniciste ?

Comment se justifie cette allégation ?

Les dogmes essentiels du mécanicisme sont, avons-nous rappelé 1), les deux suivants :

Les phénomènes du monde corporel, sinon tous les phénomènes de l'univers, sont des modes de mouvement.

Il n'existe que des causes efficientes ; il n'y a point de causes finales dans la nature.

La première proposition s'appuie sur les découvertes de la thermodynamique ; la seconde doit son crédit à la physique de Descartes,

1) Voir ci-dessus, p. 79.

aux railleries de Bacon, aux théories darwiniennes.

Examinons-les de plus près l'une et l'autre.

Le mécanicisme et les sciences physiques.

La thermodynamique ne justifie pas le mécanicisme.

Sans doute, si l'univers matériel se ramenait à un système de corps en mouvement, il n'y aurait dans la réalité que des actions mécaniques ; les forces, dites physiques et chimiques, seraient, en vérité, des fòrces mécaniques et, dès lors, il ne serait pas difficile de comprendre que le jeu de leur interaction se règle d'après une loi générale d'équivalence mécanique. La loi newtonienne de l'égalité de l'action et de la réaction se traduirait synonymement en celle d'équivalence mécanique. Sous l'empire de la tendance à l'unité et à la simplicité, dont nous avons plus haut fait remarquer l'action 1), on étendrait alors la conception mécanique aux organismes, à la plante-machine, à l'animal-machine et finalement à l'homme-machine.

Mais ce procédé de systématisation ne se justifie ni *a priori* ni *a posteriori*.

Il ne se justifie pas *a priori*.

1) Pages 72 et suiv.

Qui oserait dire qu'il voit la nécessité d'interpréter « les processus spirituels au moyen de la mécanique des atomes du cerveau » ? 1) « Qu'il conçoit même la possibilité de ramener la *qualité* à une simple forme de la quantité » ? 2) « Qu'il aperçoit aux événements physiques et à tous les faits conscients une nature identique » ? 3)

Non, de l'aveu sincère de ses plus chauds protagonistes, le mécanicisme universel est inintelligible.

Mais qu'importe, s'il est scientifiquement démontré ?

Est-il scientifiquement démontré ?

Sans doute, dans la nature toutes les formes d'énergie corporelle se remplacent les unes les autres.

Indubitablement aussi le jeu des forces mécaniques est soumis à la loi de l'égalité rigoureuse de l'action et de la réaction.

Or, il est établi, sinon avec une rigueur absolue, du moins avec assez de précision pour engendrer pratiquement la certitude, que l'unité de chaleur, la calorie a son équivalent mécanique, 425 kilogrammètres environ.

1) Dubois-Reymond, sup. p. 100.
2) Fouillée, sup. p. 101.
3) H. Spencer, sup. p. 103.

Il y a donc, pour le moins, deux formes d'énergie, la chaleur et l'énergie mécanique, qui se substituent l'une à l'autre suivant une loi d'équivalence.

Les travaux de Weber et de Helmholtz ont démontré que les conclusions de la thermodynamique s'étendent à l'électricité ; le volt, unité de force électromotrice, équivaut à 23 calories.

La science tend donc à généraliser l'application, aux diverses formes d'énergie de la nature, de la loi de leur équivalence mécanique. Elle tend aussi à considérer tous les systèmes de forces en jeu dans la nature comme des systèmes *conservatifs*, c'est-à-dire tels, qu'ils vérifient le théorème de la conservation de l'énergie.

Sans doute, la vérification expérimentale du théorème n'est rigoureusement faite ni pour les systèmes de la mécanique terrestre, ni à plus forte raison pour l'univers entier 1) ; il s'applique

1) Le théorème de la conservation de l'énergie, envisagé dans toute sa généralité, peut s'énoncer en ces termes : « Dans un système clos ou isolé, c'est-à-dire sur lequel ne s'exerce aucune force extérieure, soit mécanique, soit calorifique, soit électrique, etc., l'énergie totale est invariable, mais c'est à la condition de comprendre dans l'énergie cinématique, non seulement celle qui correspond aux vitesses visibles des divers points du système, mais encore celle qui provient des mouvements invisibles aux-

néanmoins aux forces de la nature soit inorganisée, soit organisée, avec une suffisante probabilité pour qu'il n'y ait pas de témérité à le tenir comme établi.

Acceptons-le donc comme une donnée acquise, et demandons-nous si le mécanicisme philoso-

quels on attribue la chaleur ou la lumière du système, les courants électriques qui le traversent, etc. : c'est à la condition de comprendre également dans l'énergie potentielle non seulement celle qui provient des actions mécaniques ordinairement considérées, mais encore celle qui peut être due aux tensions électriques, aux affinités chimiques, etc. » APPELL. *Traité de mécanique rationnelle*, t. II, 1896, p. 123.

Or, écrit notre savant collègue M. PASQUIER, il n'est pas prouvé que tous les systèmes de la mécanique terrestre soient *conservatifs*.

Nous sommes certainement portés à croire, dit-il, que la plupart des forces de la nature (gravitation, forces moléculaires, forces calorifique, électrique, magnétique, etc.) sont de la forme voulue pour que le théorème de la conservation de l'énergie leur soit applicable...

« Toutefois, poursuit-il, nous ne pensons pas que l'état actuel de la science permette d'affirmer, comme le font la plupart des auteurs, que toutes les forces terrestres sont sûrement de la forme indiquée ; par suite, d'après nous, il n'est pas certain qu'on puisse appliquer le théorème de la conservation de l'énergie à n'importe quel système terrestre. Il existe, en effet, certaines forces (les frottements de solides contre solides, liquides ou gaz, la résistance des milieux, les lois électro-dynamiques de Weber Gauss, Riemann) qui, apparemment au moins, sont fonctions des vitesses.

» Tout en reconnaissant que ces sortes de forces sont mal

phique est une conséquence nécessaire ou légitime de l'état actuel ainsi compris des sciences physiques et mécaniques.

Nous répondons négativement.

Le mouvement est la condition générale d'activité des substances corporelles.

connues, nous ne pouvons considérer comme prouvé qu'en dernière analyse, elles sont, comme les autres, exclusivement fonctions des distances. Vu l'ignorance où nous sommes concernant ces lois un peu obscures de mécanique terrestre, nous nous rangeons de préférence du côté de ceux qui se tiennent sur la réserve... »

Si ce n'est qu'avec prudence qu'il faut appliquer le théorème à notre globe terrestre, une plus grande réserve s'impose, à notre avis, dit encore M. Pasquier, au cas où l'on songerait à appliquer le même théorème à l'univers tout entier.

« Et d'abord, la science est loin, en effet, d'avoir conduit à la connaissance de cet univers dans son ensemble ; c'est à peine si l'on commence même à avoir une idée du mouvement et de la constitution des étoiles et des nébuleuses. De plus, nous pensons, avec M. Duhem, que rien que pour des raisons d'ordre métaphysique, nous devrions émettre au moins un doute sur la légitimité de l'application dont il s'agit : car, quand même la métaphysique aurait prouvé que l'univers est bien limité, elle est, sans doute, impuissante à déterminer les conditions dans lesquelles se trouvent ces limites ; peut-elle, par exemple, affirmer qu'elles sont, entre autres, assimilables à une surface imperméable à la chaleur ? Condition cependant nécessaire pour qu'il soit permis de regarder comme constamment nulle la somme des travaux élémentaires des forces extérieures. » Pasquier, *Cours de mécanique rationnelle*, 3e section, pp. 78-89-90.

Il est d'expérience, en effet, que les corps n'ont d'action sensible les uns sur les autres qu'à de certaines distances appréciables ; et l'intensité de leur action réciproque est fonction de la distance.

Le mouvement de rapprochement d'un corps vers un autre est donc une condition, soit de la mise en exercice, soit de l'intensification de toutes les forces corporelles.

A fortiori, le mouvement est-il la condition *sine qua non* des échanges d'actions corporelles si, comme nous le croyons au nom de l'expérience, ces corps n'agissent qu'au contact.

Même les formes les plus élevées d'activité que présente la nature, telles la pensée et la volition raisonnable, ne s'accomplissent point sans le concours de forces corporelles soumises à cette loi du contact 1).

Dès lors, pour mettre l'expérience d'accord avec les lois de la physique mécanique, il n'est pas nécessaire d'admettre que les phénomènes physiques, chimiques, biologiques s'identifient sous tous rapports avec des phénomènes mécaniques ; il suffit de reconnaître que les forces de la nature corporelle n'agissent point sans

1) Cfr. MERCIER, *La pensée et la loi de la conservation de l'énergie*, p. 8.

s'accompagner de mouvement. Les faits, interrogés avec sagacité, ne nous en disent pas davantage. « L'étude la plus superficielle des faits, écrivait Hirn dès 1868, nous apprend que les phénomènes de lumière, de chaleur, d'électricité, peuvent se substituer les uns aux autres, se faire place réciproquement ; qu'il existe entre eux une relation d'équivalence ; que, quand l'un semble disparaître sans donner lieu à un travail ou à un mouvement définitif dans une masse matérielle, il donne lieu à un autre phénomène de la même classe. Ces faits ont été admirablement étudiés dans ces derniers temps, et ils ont été de plus classés et coordonnés de la manière la plus méthodique par plusieurs physiciens ; je ne citerai comme exemple que le beau livre de M. Grove. Pas un de ces faits, pas même le plus minime d'entre eux, ne nous autorise à affirmer ou à nier que la lumière, la chaleur, l'électricité doivent être rapportées à un même principe. Tous, sans exception, nous conduisent à un même terme final :

» Relation réciproque, substitution soumise à une loi quantitative d'équivalence, à une loi supérieure d'équilibre. *Nihil ex nihilo ; nihil in nihilum* » 1).

1) Hirn, *Analyse élémentaire de l'univers*, p. 326. Paris, Gau-

La proposition devenue banale dans les essais de vulgarisation des sciences physiques, *les forces de la nature se réduisent à du mouvement*, appelle donc une distinction.

L'exercice des forces de la nature requiert du mouvement ; les forces présentent donc toujours un aspect mécanique et, par suite, l'intensité de leur action est évaluable en termes de mécanique : cette proposition dans chacune de ses parties est l'expression des faits. Encore faut-il ajouter que le phénomène moteur qui accompagne l'exercice des forces de la nature ne peut s'appeler *un* mouvement, *le* mouvement, sinon dans une acception générique ; en réalité, il varie avec les phénomènes physiques ou chimiques qui sont en jeu. Tantôt le mouvement consiste en des ondulations des molécules élastiques de la matière pondérable : c'est le cas des phénomènes acoustiques ; tantôt le mouvement consiste en vibrations soit de la matière pondérable, soit de l'éther : il en est ainsi dans les phénomènes de chaleur, de lumière, d'électricité. Dans les phénomènes chimiques, le

thier-Villars, 1868. Cfr. De San, *Cosmologia*, Lovanii, 1881, pp. 339 et seq. Item, Nys, *Cosmologie ou étude philosophique du monde inorganique*, 2e édit., Louvain, 1906, pp. 140-164, 350 sq.

mouvement, dû à l'intervention des forces physiques, est variable. Il n'y a donc pas *du* mouvement dans la nature, il y a *des mouvements*.

Mais, la critique essentielle de la proposition : *Les forces de la nature se réduisent à du mouvement*, est tirée de l'analyse même du mouvement.

Le mouvement, comme tel, n'est que la *succession des positions différentes* occupées par un mobile dans l'espace. Le mouvement, comme tel, n'est pas une action, pas même une de ces actions d'emprunt, que nous appelons *communiquées*, que les anciens désignaient par les mots *ab extrinseco*. Or, est-il admissible que ce qui n'est même pas une action constitue seul le fonds intime de tous les modes d'exercice des forces corporelles ? 1)

Évidemment, non. Aussi, lorsque les hommes de science parlent de *mouvement*, ils emploient le mot en deux acceptions très différentes. Tantôt ils désignent par là le mouvement proprement dit, soit le déplacement local, la série de positions successives d'un mobile ; tantôt l'*impulsion active* qui permet à un corps d'agir sur un autre corps, par exemple, à la

1) Cfr. BOUTROUX, *De la contingence des lois de la nature*, 2e édit., Paris, 1895, pp. 63 et suiv.

lumière ou au calorique d'agir sur nos organes des sens. Or, cette impulsion *qualifie* l'agent qui la possède, elle est une *qualité*.

Dira-t-on que cette qualité, ce *nisus impulsif* n'est qu'une force motrice ?

Supposé qu'il en fût ainsi, encore demeurerait-il acquis que la nature sensible ne se réduit pas à du mouvement, dans l'acception rigoureuse du mot, mais est douée de *forces*.

De la diversité des modifications subies par le sujet récepteur de l'impulsion, il serait en outre permis d'induire la diversité des *forces* impulsives.

Serait-il tout au moins légitime d'induire, au nom de la science, que la diversité de celles-ci est exclusivement quantitative, d'ordre mécanique ?

Non ; ces forces actives produisent du mouvement, elles *sont* donc *des forces motrices ;* mais rien, dans l'expérience, ne justifie l'affirmation qu'elles *ne sont que forces motrices*.

Il est familier, nous le savons, à bon nombre de savants, de poser en thèse l'unité des *forces* physiques. D'où suivraient et l'identification de ces forces avec la force mécanique et l'interprétation toute mécanique de la loi de la conservation de « la force ».

Mais cette thèse n'a pour elle ni l'observation ni le suffrage général des maîtres de la science.

Lange, le célèbre historien du matérialisme, en fait l'aveu explicite. L'interprétation de la loi de la conservation de la force dans le sens du mécanicisme n'est pas une conclusion de la science, « ce n'est qu'un idéal de la raison ». La nature intime de la matière et de la force échappe à l'homme de science, dit-il ; le problème qu'elle soulève relève de la théorie de la connaissance.

Nous voulons citer intégralement cet aveu du savant allemand, à l'effet de montrer que, pas plus que les faits d'observation, l'autorité des hommes qui pensent ne donne au premier dogme de la philosophie mécaniciste le crédit d'une théorie scientifique.

« La loi, aujourd'hui regardée comme si importante, de la conservation de la force, peut s'entendre de différentes manières. Ainsi d'abord l'on peut admettre que les éléments chimiques ont certaines propriétés invariables, avec lesquelles le mécanisme général des atomes coopère pour provoquer la naissance des phénomènes ; ensuite, on peut aussi supposer que les propriétés des éléments chimiques ne sont elles-mêmes que des formes déterminées du mouvement général et essentiellement uniforme de la

matière. Dès que l'on regarde les éléments chimiques comme de simples modifications d'une matière primitive, homogène, cette dernière hypothèse se comprend sans peine. Mais il faut reconnaître que la loi de la conservation de la force, interprétée d'après cette théorie la plus stricte et la plus logique, n'est rien moins que démontrée. Ce n'est qu'un « idéal de la raison » ; mais, comme cet idéal est le but suprême de toute recherche empirique, nous ne pouvons guère nous en passer » 1).

Le mécanicisme et la doctrine des causes finales.

Nous avons vu se produire une réaction puissante contre l'exclusion systématique de la finalité dans la nature. Le « vouloir vivre » de Schopenhauer, « l'idée-force » de Fouillée identifiée par lui avec l'appétit ; le « volontarisme » de Wundt sont autant d'indices d'un retour de la philosophie au finalisme. Le mouvement néo-kantien, si vif en France à l'heure présente, répond à une tendance analogue.

Un des hommes actuellement les plus en vue en Allemagne, M. Paulsen, professeur à l'Uni-

1) Lange, *Histoire du matérialisme*, trad. de l'allemand, t. II, p. 229. Paris, Reinwald, 1879.

versité de Berlin, dénonce avec beaucoup d'à-propos ce qu'il appelle, avec le naturaliste von Baer, la « téléophobie » des hommes de science, et n'hésite pas à proclamer que, dans l'étude de la nature, le point de vue finaliste est le principal 1).

De même, en France, M. Émile Boutroux, professeur à la Sorbonne, mène campagne depuis plusieurs années contre les tendances outrancières du déterminisme mécanique. Il n'admet pas comme vrai que la nécessité domine en souveraine dans la nature : l'expérience montrant qu'il y a dans la succession des phénomènes une certaine contingence, indice, selon lui, d'un certain degré de spontanéité dans les êtres et, par suite, de la finalité qui les régit. « Les êtres de tous les degrés, écrit-il, ont un idéal à poursuivre et, pour cette raison même, il doit exister en tous un degré de spontanéité, une puissance de changement proportionnée à la nature et à la valeur de cet idéal... L'ordre ontologique, ou liaison causale des phénomènes, recèle de véritables causes, ou puissances métaphysiques engendrant les changements du monde... La contingence règne

1) Fr. Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, S. 224-239. *Kausalität und Finalität*. Berlin, 1896.

donc jusqu'à un certain point dans la série des causes déterminantes... C'est la finalité elle-même qui implique, dans la succession des phénomènes, une certaine contingence » 1).

Pour M. Boutroux, la question de savoir s'il y a de la finalité dans le monde reviendrait donc à savoir si, dans la succession des phénomènes, une part est faite à la contingence ; inversement, le déterminisme mécanique trouverait son expression et sa preuve dans un monde régi par l'uniformité et la nécessité.

Nous croyons que ce n'est pas définir exactement le problème de la finalité.

La liberté et la spontanéité impliquent, il est vrai, une certaine contingence. Car la liberté est, par définition, le pouvoir de faire choix d'un moyen qui n'a, avec la fin voulue par l'agent libre, qu'une liaison contingente. La spontanéité est la poursuite d'un bien voulu et, par une suite nécessaire, connu ; elle n'est donc pas asservie aux lois de fer du déterminisme mécanique, mais suit les influences capricieuses du sentiment dicté au sujet par une appréciation individuelle, dès lors toute relative, des réalités extérieures.

1) Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, 2e éd., pp. 143, 167, 168. Cfr. *De l'idée de loi naturelle*. Paris, Alcan, 1895.

Mais, même en l'absence d'agents doués de liberté ou de spontanéité, le problème finaliste subsisterait.

« Les dents poussent sous l'empire de la nécessité, disait Démocrite ; celles de devant incisives et commodes pour déchirer, les molaires plates et utiles pour broyer les aliments : qu'est-ce qui nous oblige à voir en cela un but poursuivi et non une simple coïncidence ? D'une façon générale, partout où dans un concours d'éléments il semble régner une finalité, nous n'avons qu'en faire. Là où tous les éléments ont coïncidé exactement comme si une adaptation intentionnelle les eût réunis, les produits sont saufs, pour la raison que le hasard les a avantageusement doués pour durer ; au contraire, dans les rencontres moins heureuses, les produits ont péri et périssent, comme Empédocle le dit des monstres moitié hommes moitié bêtes » 1).

Telle est, condensée par Aristote, la formule ancienne du déterminisme mécanique et du problème de la finalité. De Démocrite à Darwin, les termes essentiels du problème n'ont pas changé. Il y a dans la nature des dispositions avantageuses, telle la taille des incisives qui

1) Aristote, *Phys.* II, ch. VIII, 2e éd. Éd. Didot.

déchirent, celle des molaires qui broient ; ce sont des effets qui ont leurs causes efficientes. Qu'est-il besoin d'y voir, en outre, des moyens appropriés à des fins ?

Sans doute, ce sont des effets, derniers termes d'une série d'antécédents et de conséquents ; les finalistes ne nient pas cela. Mais le point en litige est de savoir si la causalité efficiente explique *seule* le spectacle de la nature envisagée dans toute son ampleur et sous tous ses aspects.

Il ne s'agit pas de mettre au finaliste le marché à la main en lui disant : Mais oui, il y a des incisives : est-il étonnant qu'elles déchirent ? Il y a des molaires : est-il étonnant qu'elles broient ? L'oiseau a des ailes : donc, il s'en sert et il vole. L'œil est organisé de façon à voir la lumière ; or, la lumière est donnée ; donc, l'œil la voit. Quoi de mystérieux en tout cela ? Et qu'aurez-vous gagné quand vous aurez dit que les incisives sont faites pour déchirer, les molaires pour broyer, les ailes de l'oiseau pour voler, l'œil enfin pour voir la lumière ?

Non, il ne s'agit pas de placer le finaliste dans l'alternative d'opter entre les causes efficientes et les causes finales. Le finaliste admet, comme le mécaniciste, l'action causale d'antécédents qui produisent par efficience des consé-

quents ; mais il y a, ajoute-t-il, tel ensemble ordonné de conséquents qui ne se fût jamais produit si l'effet n'avait été le but, en vue duquel la nature a disposé l'action des antécédents.

Apparemment, il n'y a aucune raison *a priori* pour que les soixante-quinze corps simples de la chimie de notre globe se rencontrent en combinaisons de plus en plus complexes et persistantes qui arrivent, à point nommé, à former une molécule albuminoïde, puis un mélange considérable de substances albuminoïdes hétérogènes qui se réunissent en protoplasme, produisent des organismes cellulaires, et finalement un tissu osseux qui se dispose ici en cisailles, là en meule à broyer, ailleurs en tissu musculaire contractile et en ailes d'oiseaux, ou en la trame, d'une complexité infinie, d'un organe de vision.

Certes, il n'est pas étonnant que l'animal déchire ou broie ses aliments, dès lors qu'il a des dents incisives et molaires ; que l'oiseau vole, lorsqu'il a des ailes ; que l'œil voie, puisqu'il est capable de voir la lumière et qu'une lumière visible est donnée : mais ce qui déconcerte l'esprit, aussi longtemps qu'il se cantonne dans le règne de la causalité mécanique, c'est que les événements aient pu réaliser une dent

incisive ou molaire, une aile d'oiseau, un organe de vision.

Tous les matériaux qui entrent dans la construction de nos édifices existent dans la nature : comment se fait-il que la rencontre fortuite de ces matériaux ne les dispose jamais de façon à en faire un palais ?

L'or, l'argent, le cuivre, existent dans la nature : d'où vient que des particules de ces métaux ne s'agencent pas de manière à former un système d'horlogerie ?

Qu'un édifice surgisse là où nous avions vu des pierres et du sable et du ciment amassés : nous n'hésitons pas à y voir l'œuvre d'une main intelligente.

Lorsque des particules métalliques sont disposées en mécanisme d'horlogerie, qui doute d'une intervention intelligente et d'une adaptation voulue ?

Pourquoi ces palais naturels que nous appelons les nids des oiseaux, la hutte de la fourmi-termite, et tant d'autres merveilles de construction de la nature échapperaient-ils à la loi d'un plan directeur et d'une fin à atteindre ?

Pourquoi ces mécanismes si appropriés à leur fonction, que nous appelons du nom d'or-

ganes chez les êtres vivants, seraient-ils plus facilement intelligibles sans finalité que les œuvres de l'industrie humaine ?

« Si la nature avait à construire des maisons, observe Aristote, elle n'aurait qu'à agir à la façon de nos architectes et de nos maçons. Réciproquement, si l'art ou l'industrie pouvait reproduire les diverses œuvres de la nature, il suffirait à l'homme de copier les procédés de la nature. Il est donc légitime d'attribuer à la nature la finalité des œuvres humaines et réciproquement » 1).

Qu'est-ce donc que la cause finale ? Ce n'est pas une *force* surajoutée aux causes efficientes et destinée à expliquer ce qui, dans un effet donné, ne serait pas attribuable à des facteurs antécédents. « Quand des faits passés, rigoureusement observables suffisent, dit M. Boutroux, à expliquer entièrement un phénomène, l'explication est causale. Quand les faits passés ne suffisent pas et qu'il faut faire appel à quelque chose qui n'a pas été réalisé, qui n'existe pas encore, qui ne sera peut-être jamais réalisé complètement ou qui ne doit l'être que dans l'avenir, qui, dès lors, apparaît seulement

1) ARISTOTE, *Phys.* II, ch. VIII, 4.

comme possible, l'explication est plus ou moins finaliste » 1).

Nous craignons bien que cette façon de parler ne favorise une équivoque.

La cause finale n'est pas « quelque chose qui n'existe pas encore », car comment ce qui n'existe pas encore pourrait-il agir, « être cause » ? Cette définition de la cause finale est tout au plus applicable aux fins *extrinsèques* que l'Ordonnateur suprême a dû avoir en vue pour régler l'harmonie des êtres dans l'ensemble de l'univers. Les causes finales véritables, celles pour lesquelles combattait Aristote dans sa Physique, ce sont les causes finales *internes*, *immanentes* aux êtres de la nature.

Descartes et Bacon n'ont connu que les fins extrinsèques et ils ont eu beau jeu de les railler. Leibniz a substantialisé les causes finales et s'est heurté, par une suite logique, aux mêmes obstacles que ses rivaux. Il faut remonter au péripatétisme pour ressaisir la vraie notion de la finalité immanente de la nature.

La finalité immanente de la nature est une *impulsion foncière* qui oriente toute l'activité de l'être ; c'est, en réalité, l'essence même de l'être, mais l'essence envisagée en tant que

1) *De l'idée de loi naturelle*, p. 97.

tendant tout entière vers un terme qui est son but. En vertu de cette inclinaison finale, « appetitus naturalis », l'être, *qui est un*, agit par toutes ses forces ou facultés dans le sens du but fixé à son activité.

La preuve de la philosophie finaliste réside principalement dans cette considération que, en l'absence de principes de finalité interne, les êtres et leurs actions seraient abandonnés aux caprices du hasard ; d'où il résulterait que le désordre dans la nature serait la règle et l'ordre l'exception, contrairement à ce que nous révèle universellement l'expérience.

Supposé, en effet, que les éléments innombrables qui entrent dans la formation des mondes stellaires, de nos continents et de nos océans ou dans la constitution des espèces quasi infinies, végétales et animales, de notre globe, ne possédassent dans leur sein aucun principe interne de stabilité et fussent livrés exclusivement au hasard, on pourrait encore concevoir qu'un certain équilibre dynamique s'établît dans l'univers, attendu que l'équilibre est uniquement fonction des masses et des distances et que cette double condition de masse et de distance est inévitablement donnée du moment qu'est donnée la matière ; mais, en dehors de cet équilibre et des lois mécaniques uniformes qui

y président, que deviendrait fatalement l'ordre du cosmos ?

Le hasard aussi peut produire de l'ordre, observe justement Aristote, mais il n'en produit qu'exceptionnellement, *in paucioribus*.

Parmi toutes les rencontres possibles des éléments cosmiques, la probabilité *a priori* de rencontres chaotiques serait infiniment grande, celle d'une combinaison ordonnée infiniment petite. Les anomalies et les monstruosités seraient donc la règle, les types harmonieux l'exception. A chaque instant, il se produirait en quantité innombrable des agrégats instables que l'instant d'après désagrégerait : les composés permanents se compteraient comme des merveilles.

Or, que dit l'expérience ? Que dit la science ?

Tout corps inorganique soumis à l'observation et à l'analyse se révèle doué de *propriétés* minéralogiques, physiques, chimiques qui le caractérisent et se retrouvent dans une collection considérable de types de même *espèce ;* les types de chaque espèce ont leurs *lois spécifiques* et, à travers toutes les influences, les unes favorables, les autres contraires, auxquelles ces corps sont continuellement sujets, les *espèces* minérales et chimiques perdurent.

Faut-il parler du règne de la vie ? L'orga-

nisme le plus élémentaire, fût-ce une cellule, présente un groupement harmonieux, étonnamment complexe, d'éléments et de forces mécaniques, physiques et chimiques dont la réunion est indispensable aux conditions d'organisation. Les substances albuminoïdes sont des corps pour le moins quinaires, formés de carbone, d'hydrogène, d'azote, d'oxygène et de soufre ; une molécule albuminoïde renferme des centaines d'atomes ; quelle n'est donc pas la complexité du mélange protoplasmique ? Que dire alors de la cellule elle-même et de la différenciation de son organisme ? Que dire, à plus forte raison, des organismes multicellulaires d'où sont issues les espèces innombrables, végétales et animales, qui ont peuplé ou peuplent aujourd'hui notre globe ?

Et chacun de ces organismes en chacune de ses parties est soumis à un mouvement continu d'assimilation et de désassimilation ; le vivant se développe et se multiplie, et ce flux de vie se prolonge à travers les siècles, indéfiniment, sans que le désordre envahisse jamais le monde biologique.

Est-ce l'œuvre du hasard, cela ?

Rien ne sert de dire, selon l'organicisme, que c'est le résultat de l'organisation ; attendu que c'est de l'organisation elle-même, de l'ensemble

harmonieux, approprié au fonctionnement de la vie, qu'elle réalise, de sa généralisation dans l'espace, de sa perpétuation à travers le temps que nous demandons compte.

Rien ne sert de dire avec Darwin que, les circonstances amenant des dispositions avantageuses, les organismes s'adaptent au milieu et se fortifient progressivement dans la lutte pour la vie. Il n'y a dans cette théorie de la sélection naturelle qu'une pétition de principe. Car, d'où vient que le type auquel on prête l'accession de dispositions avantageuses qui l'adaptent au milieu et le fortifient dans la lutte pour la vie, résiste aux influences contraires du milieu et lutte avec succès pour la vie, tant que ces dispositions, supposées nécessaires pour ne point succomber, lui font défaut ?

Il faudra des années, des siècles peut-être, avant qu'une accumulation de modifications heureuses, l'hérédité aidant, crée un organe capable d'une fonction nouvelle, utile ou nécessaire. Et, dans l'intervalle, d'où viendra au vivant sa puissance de résistance ? Pour résister, il faut un point d'appui ; or, par hypothèse, le point d'appui n'existe pas encore ; comment pourrait-il, avant de naître, rendre possible la résistance ?

Il y a à la disposition harmonieuse et à la constance des types organisés, comme, d'une

façon plus générale, à l'existence et à la permanence des types spécifiques de la nature, une seule explication plausible : c'est l'existence, au sein de chacun de ces types spécifiques, d'un *principe interne de stabilité*, en vertu duquel les éléments et les forces dont une substance donnée dispose, prennent respectivement la direction que réclament la conservation et le développement de l'ensemble.

Ce sont ces principes internes de stabilité que les philosophes du moyen âge appelaient avec Aristote les formes *spécifiques* ou formes substantielles spécifiques des composés de la nature.

Ce qui, dans l'ordre de constitution des êtres, s'appelle leur forme spécifique, se trouve être, dans l'ordre de la finalité, le principe interne qui sollicite l'être à agir et l'incline à se porter de tout son poids vers le but que l'Auteur de la nature a assigné à son activité.

Le principe de finalité n'ajoute pas une force aux forces efficientes ; il n'est pas destiné à expliquer la production d'un résidu contingent que les lois fatales de l'efficience ne devraient point amener ; il est le complément obligé, implanté dans la nature elle-même, en vertu duquel le principe fondamental d'efficience et

toutes les forces ou facultés qui en dérivent sont mis en mesure de dépenser leur activité.

Il y a donc entre la cause efficiente et la cause finale une réelle réciprocité de dépendance. Le principe efficient est cause de la fin, la fin est cause de l'efficience. Le principe efficient est cause de la fin, car il faut qu'elle soit. La fin, de son côté, est cause de l'efficience, car l'efficience ne se produit que pour réaliser la fin. L'agent tient donc de la fin son pouvoir d'efficience 1).

Nier l'existence de ces principes internes, c'est se condamner à remplacer l'explication rationnelle des faits par un mot magique qui n'explique rien, le *hasard ;* ou c'est faire remonter à une Cause extrinsèque et à son interven-

1) « *Efficiens est causa finis, finis autem causa efficientis. Efficiens est causa finis quantum ad esse quidem, quia movendo perducit efficiens ad hoc quod sit finis. Finis autem est causa efficientis non quantum ad esse, sed quantum ad rationem causalitatis. Nam efficiens est causa in quantum agit ; non autem agit nisi causa finis. Unde ex fine habet suam causalitatem efficiens.* » (S. Thomas, in V *Metaph.*, lect. 2.) Lire à ce sujet la belle étude de M. Domet de Vorges, *Cause efficiente et cause finale* (Extrait des Annales de phil. chrét.), pp. 130 et suiv. Cfr. P. de Regnon, *La métaphysique des causes*, liv. VI, ch. III et Mercier, *Métaphysique générale ou Ontologie*, 4e éd., Louvain, 1905, pp. 480-517.

tion immédiate de chaque instant dans la production de tous les phénomènes créés, l'existence et la conservation de l'ordre de la nature.

L'histoire confirme ces déductions. L'occasionnalisme de Malebranche et de Leibniz qui substitue l'action immédiate de Dieu à l'action des causes secondes ; les théories darwiniennes renouvelées de la théorie du hasard de Démocrite et d'Empédocle, jaillirent de la physique antifinaliste de Descartes et de Bacon, comme une explosion sort d'un amas de substances explosibles lentement accumulées.

CHAPITRE VII.

Critique principielle du positivisme.

Le sensible seul est objet de connaissance, en sorte que le non-sensible doit être pour nous synonyme d'irréel.

Telle est la doctrine fondamentale des positivistes lorsque, avec Stuart Mill, ils érigent en thèse que l'esprit humain n'a qu'un seul mode de penser, « le mode de penser positif », ce qui veut dire, en langage usuel, que l'homme a un seul mode de connaître ; soit de connaître par les sens.

Le débat que soulève le positivisme se concentre sur cette proposition essentielle : Le sensible enferme toute la sphère du connaissable ; l'homme ignore, de par sa nature, ce qui n'est pas d'ordre empirique.

Or, cette proposition est un postulat que rien ne justifie.

Que les premiers matériaux de toutes nos

connaissances nous soient fournis par l'expérience sensible, externe ou interne d'ailleurs, nous sommes loin d'en disconvenir ; nous nous sommes attaché à soutenir plus haut la même doctrine à l'encontre des théories innatistes auxquelles Descartes a donné l'essor.

Mais il n'est pas démontré que ces matériaux doivent garder indéfiniment les caractères de particularité et de contingence qui les affectent dans la nature et dans nos perceptions sensibles. Avec Aristote et tous les philosophes qui ont brillé au moyen âge, — et l'on sait qu'ils sont légion, — il est permis de soutenir que les matériaux empiriques se trouvent soumis chez nous à une élaboration mentale qui nous les fait voir, à part de leurs caractères individualisateurs, dans un état abstrait. Chaque fois que nous nous demandons ce qu'une chose est, τί ἐστι selon le mot célèbre d'Aristote, c'est au moyen d'une formule abstraite que nous tâchons de la définir ; l'être que quelque chose est, τὸ τί ἦν εἶναι, est présent à l'esprit, à l'état abstrait.

Les êtres se rangent en *classes*, les événements s'érigent en *lois*, les sciences *générales* de la nature se constituent, parce que l'être abstrait, considéré réflexivement sans ce qui dans la nature et dans nos sensations l'individualise, se trouve rapportable à une série indé-

finie de sujets qui possèdent ou peuvent posséder, sous l'enveloppe de leurs traits distinctifs, cette nature une que l'esprit avait dégagée par son acte abstractif.

Si le positivisme a raison, ce sont là des illusions de l'esprit.

La notion de l'abstrait est une chimère ; la notion de l'universel n'est qu'une notion collective, soit une somme limitée de perceptions ; les notions de *la* droite, par exemple, ou de *toutes* les lignes droites n'auraient pas leur place dans le catalogue de nos connaissances ; nous ne connaîtrions que des lignes déterminées par leurs caractères concrets de grandeur, de direction, de substrat matériel, par leur position dans l'espace, par leur réalisation dans la nature à un moment précis du temps.

Les lois mathématiques et métaphysiques ne seraient que des formules abréviatives condensant, pour la commodité de la mémoire, un nombre défini d'expériences accomplies et de résultats acquis ; le raisonnement démonstratif, l'induction mise à part, n'aurait qu'une valeur verbale et l'induction elle-même ne serait qu'une accumulation d'expériences. La science et la philosophie ne seraient donc finalement qu'une coordination de jugements empiriques.

Or, pour ériger en thèse des idées aussi para-

doxales, il faudrait pouvoir les appuyer de preuves. Car, avant de croire que les jugements spontanés de l'humanité sont en défaut, observe finement le P. Monsabré, il est légitime de présumer que l'humanité a raison.

Le positivisme n'éprouve pas ces scrupules : il formule d'emblée, comme étant d'une évidence axiomatique, ce principe que le sensible seul peut être objet de connaissance.

Mais ce principe est loin de l'évidence.

Les idées d'*être* et d'*être corporel* n'ont pas une compréhension identique. La corporéité ajoute à l'être quelque chose que l'être n'enveloppe pas.

Il y a donc une intelligibilité qui appartient intrinsèquement à l'être, indépendamment de l'intelligibilité de l'être corporel.

D'où résulte manifestement cette inférence que la possibilité intrinsèque d'êtres incorporels n'est pas *à récuser a priori*, au nom de l'analyse de nos concepts essentiels.

Sans doute, la possibilité intrinsèque d'êtres différents des corps n'est pas davantage *affirmable a priori ;* car, en fait, nos concepts doivent tout leur contenu positif à l'expérience sensible et l'expérience sensible n'atteint et ne peut atteindre que du corporel.

Nous ne voyons donc pas la possibilité posi-

tive de l'immatériel ni, par conséquent, sa positive intelligibilité au moyen d'un pouvoir d'intellection supérieur aux sens ; mais nous ne voyons pas davantage l'évidente impossibilité de l'immatériel et, par une suite nécessaire, l'évidente impossibilité d'une connaissance hyperempirique.

Le débat sur la possibilité ou l'impossibilité de la métaphysique est tout entier dans cette distinction.

Ce débat ne peut être résolu *a priori* ; il est antiscientifique de le trancher du coup d'une négation.

Notre prétention à nous, qui opposons la métaphysique à l'agnosticisme, est de partir de faits empiriques et de montrer que, sur le terrain même de l'empirisme, la contradiction s'impose si l'immatériel n'existe pas. S'il existe, apparemment il est possible ; et les droits de la métaphysique sont assurés.

La fin de non-recevoir que nous oppose le positivisme est donc un flagrant déni de justice.

Quiconque s'offre à fournir les preuves de l'existence et, par voie d'inférence, de la possibilité, de l'immatériel, a le droit d'être écouté. Refuser de lui prêter attention serait du parti-pris.

Aussi bien, tout homme qui pense fait de la métaphysique, soit pour la nier, soit pour l'affirmer Car par le fait même qu'il la nie, l'agnostique reconnaît implicitement l'existence des problèmes qu'elle soulève.

Veut-on dire que le temps des constructions systématiques *a priori*, à la façon des Fichte, des Schelling, des Hegel, des von Hartmann et des Schopenhauer est passé ; que le parallèle entre, d'une part, les progrès soutenus des sciences qui serrent de près la réalité et, d'autre part, la stérilité de la métaphysique, au cours de la première moitié de ce siècle, doit nous éloigner de systèmes dont le seul mérite, si c'en est un, réside dans l'originalité voulue de leurs auteurs ? Nous en tombons d'accord.

Mais il est certains problèmes généraux que les sciences particulières ne résolvent pas, bien qu'elles y conduisent ; il y a, par delà les confins de la physique et de la psychologie, certaines questions ultimes sur la nature des corps et de l'esprit, sur la façon de concevoir l'universalité des choses : à ces problèmes « derniers et universels », toujours, dit justement M. Paulsen, l'homme cherchera invinciblement une réponse, aussi longtemps qu'il se sentira au cœur le désir de connaître, et, dans

ce sens, poursuit-il, la métaphysique est immortelle 1).

Le fond intime des êtres, leurs relations dans l'ensemble de l'univers, l'objectivité et la genèse de la connaissance, la portée morale des actions humaines : ces questions et d'autres de même nature ne laissent jamais indifférents les esprits réfléchis 2).

1) Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, S. 46, 47.

2) M. Paulsen ramène aux termes suivants les principaux problèmes métaphysiques de l'heure présente.

La première question générale qui se pose a pour objet la nature de la réalité. Cette question ne comporte point de réponse simple tout d'abord, car le réel ne se présente point à nous d'une manière uniforme. Il y a le réel visible, comme en physique ; mais il y a aussi le réel invisible, comme en psychologie. Y a-t-il deux espèces de réalités entièrement distinctes ? Peut-on ramener à une forme unique la forme physique et la forme psychique ?

De la différence des réponses à cette question résultent les différents points de vue métaphysiques qu'on désigne sous les noms de *dualisme*, *matérialisme*, *spiritualisme* ou *idéalisme*.

La philosophie tend d'ailleurs toujours du dualisme au monisme et, selon l'unité à laquelle elle aboutit, elle revient à un monisme soit matérialiste, soit spiritualiste ou idéaliste, soit enfin à un monisme teinté d'agnosticisme.

Le second problème est cosmologique ou théologique. Il peut se formuler ainsi : Quelle idée devons-nous nous faire de *l'enchaînement des choses ?* Quelle est la forme de la réalité considérée comme *un tout ?*

L'*atomisme*, le *théisme* et le *panthéisme* sont les différentes réponses à cette question. L'atomisme ou pluralisme n'est point

Il y a soixante ans environ, à l'époque où Hegel, tombé de son piédestal, était piétiné par Schopenhauer ; où « l'extrême gauche hégélienne », représentée par Feuerbach, Bruno Bauer, Max Stirner, Arnold Ruge, tournait le dos au maître, identifiait l' « idée » et la nature concrète, tout comme l'eût fait un matérialiste

nécessairement matérialiste : témoin la monadologie de Leibniz qui a un aspect spiritualiste.

Mais ici encore la philosophie pluraliste a une tendance persistante à l'unité. La conception monistique de l'univers suppose alors soit une unité de plan : c'est le théisme, soit une unité réelle, substantielle : c'est le panthéisme.

D'autres problèmes sont relatifs à la connaissance. Au fond, il y en a deux qui portent respectivement sur la valeur objective et sur l'origine de la connaissance.

Qu'est-ce que connaître ? A cette première question répondent le *réalisme*, l'*idéalisme* ou *phénoménalisme*.

Comment se produit la connaissance ? Les réponses à cette seconde question sont fournies par l'*empirisme* et par le *rationalisme*.

Enfin, un dernier problème est d'ordre *moral*. Les actions et les sentiments de l'homme n'ont pas une valeur identique : quelle est la norme suprême de la valeur des actions humaines?

L'éthique *téléologique*, appelée en Angleterre *utilitariste*, considère comme bien ou comme mal ce qui est favorable ou défavorable à l'individu ou à la totalité des individus ; la morale formalistique ou intuitionniste est représentée par l'*hédonisme*, qui donne pour base à la moralité les sentiments de plaisir ou de bonheur, et par l'*énergisme*, qui fait consister le bien suprême à faire valoir le plus possible les capacités les plus hautes de la nature humaine. *Ouv. cit.*, pp. 48-52.

athée du XVIIIe siècle ; où Büchner, Moleschott, Karl Vogt plaçaient le matérialisme sur l'autel déshonoré de la science ; un observateur superficiel eût pu croire que la métaphysique aurait été emportée dans la tourmente révolutionnaire.

Mais la réaction n'a emporté que les « fictions » de l'esprit métaphysique, ainsi que s'exprime Wundt ; l'étude des problèmes fondamentaux, devant lesquels les sciences particulières s'arrêtent court, domine, imprescriptible, toute la pensée philosophique.

L'unité de composition des êtres de la nature ; la priorité ontologique du mental, c'est-à-dire d'un fond d'appétition, sur la réalité physique, par le mécanisme des idées-forces ; la loi de l'évolution universelle, la négation du transcendant ; l'idéalisme comme solution du problème de la connaissance ; l'édification de la morale sur l'idée illusoire de la liberté : telle est, sous forme soit de postulats 1) soit de conclusions, la métaphysique de Fouillée.

1) Lorsque Fouillée, idéaliste et agnostique dans sa théorie de la connaissance, reproche à Spencer le caractère transcendant de l' « inconnaissable » et lui substitue une philosophie radicalement immanente ; lorsqu'il reproche à l'évolutionnisme spencérien d'avoir laissé subsister le dualisme entre la série des faits physiques et celle des faits psychiques et qu'il lui oppose l'unité de composition des êtres et l'universalité illimitée de leur

L'expérience a besoin d'un complément, écrit Wundt ; le principe de raison suffisante appuyé sur les données expérimentales soutient la raison dans son ascension vers le transcendant, et la conduit à l'application, en psychologie, en cosmologie et en ontologie, des idées d'unité et de totalité.

Et la philosophie de Herbert Spencer, philosophie qui semblait ne devoir être dans la pensée de son auteur qu'une généralisation de l'expérience, n'est-elle pas, en définitive, une réaction contre le terre-à-terre du positivisme ?

Les lois fondamentales de l'évolution, notamment la loi de « l'instabilité de l'homogène » 1),

loi d'évolution, que fait-il, sinon poser, à son tour, les postulats inévitables de sa métaphysique ?

Nous disons les *postulats*, car, en réalité, où est la preuve *a posteriori* que tous les êtres sont ; quelle est la preuve *a priori* que tous doivent être de nature identique (monisme), soumis à une perpétuelle évolution (évolutionnisme), soustraits à toute influence transcendante (philosophie de l'immanence) ?

Combien Wundt est mieux avisé lorsqu'il assimile ces constructions *a priori* aux fictions des poètes et se replace résolument sur le terrain solide de l'expérience !

1) Il n'entre pas dans le plan de cet ouvrage de discuter ici la doctrine spencérienne de l'évolution. Mais une remarque trouve ici sa place ; elle porte sur le caractère essentiellement hypothétique des « lois » invoquées par le philosophe anglais. Nous laissons la parole à un naturaliste français, M. Yves Delage : « Jamais, écrit-il, la Biologie ne tirera aucun parti de ces

avec son jeu rythmique d'association et de dissociation, d'évolution et de dissolution ; la loi de « la polarité des unités physiologiques » 1), ne sont-elles pas des hypothèses métaphysiques sur les origines des choses ?

Et la conclusion générale des *Premiers Principes :* « Il existe un absolu, qui nous est inconnaissable ; il est le substratum unique et perma-

grandes formules sonores, comme celle de l'*Instabilité de l'homogène* par exemple. Que signifie un tel principe : qu'un système homogène tend à être dérangé et rendu hétérogène par les forces incidentes. Soit ! Mais qu'y a-t-il à tirer de là ? Rien !

» La variation, dit-il (Spencer), est inévitable parce que tout système, même homogène, est instable. D'autre part, l'œuf non fécondé ne peut se développer parce que, étant homogène, il n'est pas assez instable : il lui faut le spermatozoïde pour diversifier sa substance, la rendre hétérogène, rompre son équilibre stable et donner le branle à l'évolution. Donc, dans un cas, l'effet se produit *malgré* l'homogénéité ; dans un autre, il ne peut se produire *à cause* de l'homogénéité. Tout dépend donc de la quantité,du degré d'homogénéité. Quel est le degré compatible avec la production d'un effet donné ? Le principe ne le dit pas. C'est cependant la seule chose qui importe. La cause pour laquelle l'être varie ici, *quoique* homogène, et pour laquelle l'œuf reste passif ailleurs *parce que* homogène, reste tout entière à trouver. On pourrait multiplier les exemples de ce genre. » Delage, *La structure du protoplasma et les théories sur l'hérédité*, p. 438. Paris, Reinwald, 1895.

1) « *Polarité* signifie simplement force attractive dirigée d'une certaine façon. Une telle force ne peut varier qu'en grandeur, en direction, et par son point d'application. Ces trois facteurs

nent du mouvement, des changements, de la matière, de la force, de la conscience » ; n'est-elle pas un essai de réponse aux problèmes ontologique et épistémologique dont Paulsen nous rappelait les obsédantes formules ?

Sans doute, sous la plume de Spencer, ces réponses sont à première vue contradictoires.

Si, comme a voulu le montrer le philosophe anglais, l'absolu, la matière, le moi, sont des notions formées d'éléments contradictoires, l'absolu, la matière, le moi sont intrinsèquement impossibles et il est par trop évident, dès lors, que l'absolu, la matière et le moi n'existent point.

Si la pensée est asservie à la loi de relativité 1) et que la connaissance de l'absolu exclue les conditions de relativité ; si la conscience

ne sont pas susceptibles de combinaisons bien variées. La variété des formes cristallines nous montre sans doute tout ce qu'on peut attendre d'eux. Supposons qu'intervienne, en outre, la forme que revêt l'agrégat à chaque instant de sa complication progressive. L'imagination se refuse à concevoir qu'il y ait là les éléments d'une variété de formes égale à la variété des organismes. Spencer lui-même est-il arrivé à se représenter, même par une image approchée, la différence initiale entre les unités de deux espèces voisines qui ne se distinguent que par quelques minimes caractères apparaissant à la fin de leur ontogénèse ? » *Ouv. cit.*, p. 439.

1) Voir plus haut, p. 138.

implique nécessairement une dualité réelle de termes, il est évident qu'un sujet se connaissant lui-même, en son identité, comme l'objet, est chose contradictoire et la conclusion s'impose : la pensée n'atteint ni l'absolu ni le moi.

Quel impérieux besoin de métaphysique il a fallu à Spencer pour affirmer, en dépit du critérium de l'inconcevabilité dont il a fait la norme de sa pensée, l'existence de ce transcendant inconnaissable !

Et ce transcendant *qu'il ne connaît pas*, Spencer *le déclare unique ;* il *le juge permanent*, il le dit *soumis à la loi* d'évolution de l'homogène à l'hétérogène. Et la *matière* inconnaissable, sujet de mouvements, et le *moi* inconnaissable, sujet d'états conscients, et *Dieu*, l'inconnaissable fond de toutes les religions, sont jugés identiques. Est-il rien de plus inconcevable et en même temps de plus arbitraire qu'une pareille identification ?

Les résistances intérieures, dont Spencer a dû triompher, pour affirmer la coexistence, en un même système de pensées, de tant de parties incohérentes ne fournissent-elles pas une preuve éclatante que la science poussée à ses dernières généralisations mène nécessairement à la métaphysique ?

Mais la métaphysique, même possible, même

réclamée péremptoirement par la raison, même nécessaire aux agnostiques qui la pratiquent en la niant, n'est-elle pas de tendance contraire, par son essence, au progrès scientifique ?

Les trois étapes, marquées par A. Comte, de la théologie à la métaphysique et de celle-ci à la physique ne suivent-elles pas la ligne du progrès ? Ne répondent-elles pas, dans la vie des peuples comme dans le développement de l'individu, à l'enfance, à la jeunesse, à l'âge viril ?

Historiquement, de fortes réserves s'imposent.

Il est admissible qu'à diverses époques de l'histoire, l'effort de l'esprit humain se caractérise davantage par une tendance soit à la foi, soit à la métaphysique, soit aux sciences d'observation ; mais il est faux qu'à aucune époque de la vie historique des peuples l'une quelconque de ces tendances soit exclusive des autres.

Qui osera nier qu'en Aristote, par exemple, l'esprit métaphysique le plus complet se soit trouvé uni dans une robuste synthèse à l'esprit d'observation le plus intense ?

N'a-t-on pas vu une école entière, la glorieuse école d'Alexandrie, tant remarquable par sa foi, réagir fortement contre les exagérations antiscientifiques de l'école africaine, et unir brillamment, en la personne des maîtres principaux du Didascaléon, la science la plus analytique des

choses aux conceptions les plus abstraites de l'univers pensable ?

Descartes, Leibniz, Newton, ne furent-ils pas à la fois croyants, métaphysiciens et hommes de science ? Kant et Helmholtz, et Wundt, plus près de nous, ont-ils cessé d'être savants, pour être métaphysiciens ? Non : ils ont commencé par la science, et, à l'encontre de la prétention de Comte, la science les a conduits à la métaphysique.

On cherche vainement à concilier ces faits, et une foule d'autres, avec les trois phases « historiques » d'Auguste Comte. Tout ce qui se dégage de l'accusation du positiviste français, c'est que Comte a confondu « rêveries sans contrôle » avec « métaphysique », « fétichisme » avec « religion ».

« Sans doute, écrit un jeune philosophe de nos amis à propos de cette dernière confusion d'idées, la religion et la superstition supposent l'une et l'autre la croyance à quelque chose d'incompréhensible et de surnaturel ; mais la croyance superstitieuse est aveugle, arbitraire, le plus souvent inepte, en contradiction manifeste avec les conclusions de l'expérience qui révèle l'existence d'un ordre universel et constant dans le monde ; au contraire, la croyance

religieuse, dont le monothéisme est l'expression la plus élevée, loin de répugner à un ordre de cette nature, s'en dégage spontanément...

» Puisque la religion et la superstition se développent en sens inverse l'une de l'autre, c'est commettre une erreur évidente que de les confondre » 1).

Et dans la vie individuelle : sans doute, l'enfant croit avant de réfléchir personnellement. L'éducation et la foi forment le premier fond du savoir.

Mais s'ensuit-il que le jour où la réflexion surgit, elle chasse les croyances d'éducation et la foi religieuse ? — Faut-il, pour cultiver avec fruit les sciences physiques, commencer par renier le dépôt traditionnel des doctrines métaphysiques ?

Évidemment non.

La preuve que ces trois états peuvent coexister sans heurt, c'est qu'ils ont coexisté de fait, ainsi que nous le disions à l'instant, chez les plus beaux génies dont s'honore l'humanité.

Au point de vue spécial de la culture des sciences *physiques*, les préoccupations religieuses et métaphysiques peuvent être nuisibles.

1) JEAN HALLEUX, *Les principes du positivisme contemporain.* Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1895.

Il sert de peu, dans la science, d'invoquer des causes extrinsèques, éloignées ; l'unique moyen de démonstration qui soit rigoureusement scientifique, c'est celui qu'Aristote appelait du nom de ἀπόδειξις διότι, et qui consiste à rattacher les phénomènes d'observation aux αἰτίαι οἰκεῖαι, aux propriétés intrinsèques et immédiates du sujet.

Rendre compte d'une maladie par l'état des humeurs ou les dispositions morbides des tempéraments, ce n'était pas faire de la science médicale ; indiquer le bacille dont la maladie de l'organisme est le résultat, décrire le mode propre de sa vie parasitaire, les réactions chimiques qu'il provoque, la production des substances toxiques dont il est l'agent et le mode d'infection que ces substances introduisent dans l'organisme, tel est l'objectif de la *science* pathologique.

Rendre compte de la complexité de notre vie psychologique par des principes *indéterminés* que l'on couvre du nom de *facultés* ou d'*âme*, ce n'est pas faire de la science psychologique, mais se payer de mots. C'est enrayer le progrès de la psychologie, car la satisfaction provisoire que ces apparences de solution donnent à la raison paresseuse diminue l'intensité de la poursuite et retarde l'avancement réel des solutions cherchées.

Substituer Dieu aux causes secondes, comme l'ont fait, par exemple, Malebranche et, en psychologie, Leibniz, c'est rendre inutile l'effort scientifique et endormir l'esprit humain dans une foi stérile.

Et lorsque, à l'instar des physiciens d'aujourd'hui qui attribuent à l'*éther* ou à des *éthers* supposés les manifestations physiques de chaleur, de lumière, d'électricité dont ils ignorent la nature et les antécédents générateurs, les scolastiques de la décadence, non contents d'employer des termes mystérieux pour désigner des causes qu'ils avaient conscience d'ignorer, se persuadaient faire œuvre utile en remplaçant le fait concret à expliquer, par ce même fait masqué d'une formule abstraite, ils encombraient le chemin de la science et enrayaient ses progrès.

Contre le fétichisme religieux qui substitue des idoles artificielles au Dieu unique de la raison et de la foi raisonnée ; contre le fétichisme métaphysique qui introduit arbitrairement dans la science positive des entités indéterminées, sans attache immédiate avec les faits qu'elles sont chargées d'expliquer, Auguste Comte a raison de s'insurger.

Son *Cours de philosophie positive* a marqué un pas de retour à la conception aristotélicienne,

la seule rigoureuse du savoir, d'après laquelle une science pourrait se définir : Un ensemble systématisé de propositions soit immédiatement, soit médiatement par l'intermédiaire d'autres propositions, évidentes et certaines, tirées de la nature et des propriétés distinctives d'un sujet donné et faisant voir dans ces propriétés le fondement des lois qui régissent les phénomènes observés.

La science est cela, l'apaisement des aspirations de l'esprit humain réside là ; toutes les recherches qui ne dépassent pas soit la constatation du fait, soit ses causes indirectes et éloignées, ne franchissent pas les préliminaires de la science proprement dite.

La *métaphysique* elle-même est, pour une bonne part, solidaire de la science ainsi entendue.

Sans doute, il y a des propositions axiomatiques et certaines inférences générales dont l'observation la plus vulgaire suffit à fournir les éléments ; l'histoire de la philosophie nous dit assez que des génies métaphysiques de premier ordre ont emprunté à des faits à la portée de tous la « perennis philosophia » ; mais il demeure que la science est la voie ordinaire du progrès métaphysique. Avant d'assigner à l'universalité des choses leurs causes dernières, il est naturel d'assigner aux groupes hétérogènes

qu'elle embrasse leurs causes immédiates respectives. Au terme d'un siècle comme le nôtre, où la physique mécanique, les mathématiques ont tant agrandi leurs domaines ; où la chimie, la biologie, l'embryogénie, la psycho-physique se sont constituées, où tant d'autres sciences auxiliaires apportent assidûment leur appoint à la pensée ; qui donc ne rêve un génie qui fasse la synthèse métaphysique de ce vaste savoir ?

Chrétien Wolf porta un coup fatal à la métaphysique, lorsqu'il brisa la trilogie intellectuelle que les anciens avaient toujours inviolablement respectée ; le jour où la science de la nature et les mathématiques furent isolées de la métaphysique, il n'y eut plus entre les hommes spécialement voués à chacune d'elles, de langue commune. Dès lors, les équivoques surgirent, les termes qui rendent les notions les plus fondamentales, ceux de matière, de substance, de mouvement, de cause, de force, d'énergie, et vingt autres furent employés dans des acceptions différentes en science et en philosophie ; de là des malentendus que l'isolement accentuait, et l'on en vint ainsi à considérer, avec Auguste Comte, la tendance scientifique et la tendance métaphysique comme incompatibles ou même en conflit nécessaire.

Or, cette opposition supposée de tendances est antinaturelle.

Les sciences particulières sont parties intégrantes de la philosophie ; tout savant conséquent avec lui-même est, dans sa branche, un métaphysicien.

Il n'y a qu'une divergence de surface entre la conception ancienne de la métaphysique et cette « grande spécialité nouvelle » que réclamait A. Comte et à laquelle il assignait pour objet « l'étude des généralités scientifiques ». « Craignons, disait-il, que l'esprit humain ne finisse par se perdre dans les travaux de détail. Ne nous dissimulons pas que c'est là essentiellement le côté faible par lequel les partisans de la philosophie théologique et de la philosophie métaphysique peuvent encore attaquer avec quelque espoir de succès la philosophie positive. Le véritable moyen d'arrêter l'influence délétère dont l'avenir intellectuel semble menacé, par suite d'une trop grande spécialisation des recherches individuelles, ne saurait être, évidemment, de revenir à cette antique confusion des travaux, qui tendrait à faire rétrograder l'esprit humain, et qui est, d'ailleurs, aujourd'hui heureusement devenue impossible. Il consiste, au contraire, dans le perfectionnement de la division du travail elle-même. Il suffit, en

effet, de faire de l'étude des généralités scientifiques, une grande spécialité de plus » 1).

D'où vient donc le désaccord entre l'ancienne métaphysique et le positivisme agnostique ?

Il tient plus à des malentendus qu'à des divergences de fond.

Un premier malentendu vient de ce que bon nombre de défenseurs et d'adversaires de la métaphysique s'en font une conception trop étroite ; ils la croient liée à la méthode réflexive, exclusivement, et par suite la jugent étrangère, sinon hostile, aux progrès comme aux méthodes des sciences d'observation.

Descartes et Chrétien Wolf sont les premiers auteurs de cette fâcheuse équivoque ; mais il en est d'autres, en grand nombre, héritiers de l'esprit de Descartes, de Leibniz, de Maine de Biran, et préoccupés avant tout du criticisme, qui font consister principalement la métaphysique dans l'analyse de la pensée et de l'être pensant et dans l'examen des problèmes critériologiques.

Sans doute, l'affermissement réfléchi des bases du savoir est une tâche à laquelle aucun philosophe ne peut aujourd'hui se soustraire. Socrate, Platon, Aristote, les docteurs de la

1) A. Comte, *Cours de philosophie positive,* t. I, pp. 29-30.

scolastique jouissaient en paix d'un dogmatisme scientifique que nul ne songeait à leur contester ; ce temps est passé ; après Descartes, Hume, Kant, Hegel, la discussion des problèmes de l'épistémologie s'impose, mais il ne s'ensuit pas que celle-ci doive prendre la place de l'ontologie.

La métaphysique demeure la science dernière du réel, elle embrasse le réel extérieur au moi aussi bien que le réel aperçu par la conscience ; l'épistémologie, qui a pour objet la certitude, c'est-à-dire une propriété de la connaissance, n'est qu'une partie de la psychologie et *a fortiori* une partie très limitée de la métaphysique 1).

Un second malentendu porte sur l'appellation à donner aux résultats de la spéculation métaphysique. Faut-il dire que l'objet de la métaphysique nous est *connu ?* Ou faut-il, avec l'agnostique, le dire inconnu et *inconnaissable ?*

L'objet de la métaphysique est double : c'est,

1) Chez les anciens scolastiques, la psychologie faisait partie de la physique ou philosophie de la nature ; successivement, la psychologie s'est détachée de la physique ; puis, de la psychologie s'est détachée l'idéologie et aujourd'hui la critériologie elle-même ou l'épistémologie s'est non seulement constituée en science philosophique indépendante, mais tend à accaparer à son profit le monopole de la métaphysique.

d'abord, l'*être conçu sans matière*, c'est-à-dire envisagé dans sa généralité la plus large, à part des propriétés sensibles et de la quantité prise au sens des mathématiciens : l'esprit conçoit ainsi l'être et les attributs corollaires de l'être, par exemple, l'un et le multiple, la puissance et l'acte 1) ; c'est, ensuite, l'*être réellement dépourvu de matière.* L'être conçu abstraction faite de tout attribut matériel, fait l'objet de la métaphysique générale ; l'être positivement immatériel ressortit à la métaphysique spéciale.

Dans aucune de ces deux acceptions, l'objet de la métaphysique n'est intelligible *de la même façon* que les objets des sciences physiques ou mathématiques.

Dans les sciences physiques, les faits concrets, les images sensibles ; en mathématiques, les caractères déterminés des figures et des symboles soutiennent la pensée ; ils l'embarrassent, en métaphysique *générale*, et empêchent l'esprit de pénétrer le fond intime des choses.

Quant à l'être positivement *immatériel*, il n'arrive, que par voie indirecte, en contact avec l'intelligence humaine.

1) « Illa scientia est maxime intellectualis, dit SAINT THOMAS, quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea, quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus. » *In XII libr. Metaph. Proœmium.*

Dès lors, qu'un physicien ou un mathématicien s'avisent de prendre pour type unique de la connaissance humaine leur science particulière, ils seront amenés à conclure qu'une représentation mentale d'une autre nature ne mérite plus le nom de *connaissance*.

L'objet de la métaphysique deviendra pour eux *inconnaissable*. Il l'est, en effet, dans la signification arbitrairement restrictive qu'ils donnent à l'acte de connaître.

En suite de quoi, un théoricien de la connaissance viendra, qui attribuera la *connaissance* ou le *concept* à un principe effectif *(Verstand)* distinct de celui *(Vernunft)* qui pense les *idées* métaphysiques, et formulera la conclusion que les substances, le moi, l'absolu sont des *idées de là raison*, mais ne sont pas susceptibles de *connaissance*.

Ainsi s'expriment, avec de légères nuances, Kant, Spencer, Wundt et beaucoup d'autres. Est-ce à dire que, dans la pensée de ces auteurs, les substances, le moi et Dieu soient absolument, dans tous les sens possibles du mot, *inconnaissables ?*

Evidemment non.

Nous ne pouvons, sans doute, les connaître comme objets d'expérience, dit Kant, car tout objet d'expérience est conditionné par l'espace

et le temps ; mais nous ne pouvons cependant nous soustraire à la nécessité de penser que s'il y a une série indéfinie possible de phénomènes conditionnés, il doit y avoir à la totalité de ces phénomènes une condition qui elle-même soit inconditionnée, ou, plus explicitement, un absolu qui conditionne la totalité des phénomènes d'expérience interne, un autre qui conditionne l'ensemble des données de l'expérience externe, un troisième, enfin, qui conditionne tout ce qui est conditionné, l'*âme*, le *monde*, *Dieu*.

« Nous n'avons pas de l'absolu, écrit Spencer, une conscience *définie ;* mais, pour être incomplètes, les pensées que nous en avons n'en sont pas moins réelles, en ce sens qu'elles sont des modalités, des affections normales indéniables de l'intelligence » 1).

Le métaphysicien anglais a si bien conscience de ne pas ignorer l'absolu que, tout en le proclamant inconnaissable, il en fait le substrat foncier de la matière, de la force, du mouvement, de la conscience, et le déclare unique.

Le principe de raison suffisante, écrit Wundt à son tour, a une portée universelle ; nous en faisons un usage légitime pour compléter les

1) Voir plus haut, p. 140.

données de l'expérience à l'aide d'éléments que l'expérience ne perçoit pas mais que notre besoin invincible d'unité nous oblige à penser.

Ces maîtres de la philosophie contemporaine, si inféodés qu'ils soient au positivisme agnostique, ne peuvent donc nier qu'ils *se représentent d'une certaine façon* le domaine métaphysique que par ailleurs ils déclarent *inconnaissable*.

Il faut bien du reste que, d'une certaine façon, ils se le représentent, puisqu'ils en discutent.

Est-ce chez eux contradiction ?

Nous ne le pensons pas. La distinction qu'ils établissent entre le connaissable et l'inconnaissable répond au fond, croyons-nous, à la vieille distinction scolastique entre les notions *positives*, *propres*, *immédiates*, et celles qui ne sont que *négatives*, *analogiques*, *transcendantes*.

Essayons de justifier ce rapprochement entre le langage du positivisme agnostique et celui qui est universellement reçu dans l'Ecole.

A cet effet, suivons la marche progressive de la pensée, depuis la première notion, celle de la substance, jusqu'à la dernière, celle de l'absolu.

Lorsque l'organisation cérébrale et la vie des sens qui en dépend ont atteint leur développement normal et rendent possible l'éveil de

la vie mentale, quelle est la première démarche de l'esprit et quelle est la portée de cette démarche ?

L'esprit ne saisit d'abord que des manifestations accidentelles de la matière. Il les envisage, il est vrai, comme choses en soi ; la résistance que la main éprouve au contact, la lumière que les yeux aperçoivent, l'esprit les pose comme *quelque chose* de résistant, *quelque chose* d'éclairant ; il leur attribue le caractère indéterminé d'un être *sistant*, *aliquid sistens*, et le balbutiement indéfini de l'enfant qui applique le pronom démonstratif : *cela*, *das*, *that*, à tout ce qui frappe ses sens reflète bien le mode de perception du premier objet de la pensée.

Cette première notion est d'un *accident*, mais d'un accident *saisi à la façon d'une chose sistante* ou d'une *chose en soi*. Elle est positive et propre et les attributs corollaires d'unité, de pluralité, d'acte, de puissance, qui relèvent au premier chef de la métaphysique générale offrent les mêmes caractères.

Mais aussitôt que de cette première notion de chose *sistante* l'esprit passe à celle de chose *sub*sistante ou de *substance*, il met en œuvre des procédés indirects de négation et d'analogie.

Lorsque la réalité nous présente, en un complexus indivis, habituellement le même, divers

accidents, les sensations subjectives qui y répondent se trouvent à leur tour habituellement associées, et le sujet qui subit leur action arrive à se les représenter comme un ensemble de choses données, un *objet*.

Spontanément, l'esprit compare entre eux les divers éléments de cette chose d'ensemble ; les uns vont et viennent, apparaissent et disparaissent, les autres ne disparaissent point, ils demeurent : le discernement entre les manifestations variables et les données qui se retrouvent invariablement chez un nombre plus ou moins considérable de choses d'un type de la nature est la première ébauche spontanée du travail qui, dans le langage scientifique, porte le nom d'induction. Celle-ci, en effet, est le procédé logique qui isole mentalement les *propriétés* stables d'une chose de ses *accidents* contingents.

L'induction nous permet de *spécifier* les êtres par leurs *propriétés ;* celles-ci forment la base de leur mode régulier d'action, elles fondent la *loi* de leur activité distinctive.

Toutefois, même les types ainsi spécifiés et les propriétés qui les caractérisent n'ont qu'une stabilité *relative*. Une expérience plus attentive en témoigne. Les réactions chimiques qui se passent journellement sous les yeux du vulgaire dans la nature, aussi bien que celles que le

savant réalise dans son laboratoire affirment l'essentielle mutabilité de tous les individus qui composent les espèces naturelles.

Les propriétés physiques subissent le sort du composé chimique qu'elles affectent. « La matière se manifeste à nous par ses propriétés, écrit M. Armand Gautier, mais aucune ne semble lui appartenir nécessairement. Des échanges continuels de lumière, de calorique, d'électricité, de puissance mécanique, etc., se font entre les objets matériels, et leur communiquent l'éclat, la couleur, la chaleur, l'élasticité, les mouvements qui les rendent sensibles, mais le *substratum* dont sont formés les corps matériels reste *inerte*, c'est-à-dire incapable d'engendrer de lui-même ni le mouvement, ni aucune des propriétés que revêtent ces corps. « La matière, a dit Claude Bernard, n'engendre pas les phénomenes qu'elle manifeste, elle ne fait que donner à ces phénomènes les conditions de leur manifestation » 1).

Ce « *substratum inerte* » que l'esprit détache de tous les corps de la nature et qu'il conçoit comme préexistant à leurs propriétés, nous fait dédoubler le *ens sistens* corporel de la première heure en un *sub-jectum*, *sub-stratum*, *sub-stans*

1) A. Gautier, Revue des Sciences pures et appliquées, 1897, nº 7, p. 291.

(ὑποκείμενον) d'une part, et, d'autre part, en *accedentia* (ἐπισυμβεβηκότα), *accidentia*, bref, en la *substance* et en les *accidents*.

Or, la substance, quelle notion en avons-nous ?

Nous savons qu'elle *est* ; que, dans la réalité complexe sous laquelle elle se présente à nous, elle agit sur d'autres corps et sur nous ; mais en dehors de ces attributs indéterminés d'*être*, d'*action*, conçus sous la forme *positive* et *distinctive* que nous jugeons convenir aux choses de la nature, que savons-nous de la substance corporelle en général ? Que savons-nous des diverses substances de la nature ?

Lorsque nous opposons la substance aux accidents, et que, pour être fixés sur sa constitution intime, nous essayons de comprendre le mélange de stabilité et d'instabilité du corps matériel, dès ce moment, la réalité positive nous échappe ; nous en sommes réduits à des représentations qui nous disent non plus ce que la chose est, et comment elle est, mais ce qu'elle n'est pas, et en quoi elle diffère de ce que nous connaissons d'après la réalité.

Interrogez le plus puissant génie métaphysique : demandez-lui ce qu'est la substance matérielle.

La substance matérielle, répond Aristote, est

composée de deux parties constitutives : — l'une, la matière première, n'est ni qualité ni quantité, ni ceci ni cela ; — l'autre est ce par quoi la matière première reçoit son actualisation et le corps son achèvement essentiel (ἐντελέχεια), et le principe de toutes ses énergies.

Ni l'une ni l'autre ne nous sont connues telles qu'elles sont, car nous ne connaissons mentalement que ce que nous abstrayons des données empiriques ; or, l'expérience directe n'atteint pas les composants dans les corps, mais seulement le corps lui-même en son être composé.

Il importe peu que la théorie aristotélicienne de la matière et de la forme soit considérée ici comme une doctrine fondée ou comme une hypothèse mal assise : ce que nous voulons en retenir c'est que, selon le sentiment d'Aristote, — et l'on sait que les maîtres de la métaphysique scolastique durant plusieurs siècles lui sont demeurés fidèles en ce point, — l'esprit humain ne possède, même sur la constitution de *la substance corporelle en général*, que des notions *négatives* et *analogiques*.

Mais les substances *spécifiques* ne sont pour nous que des *corps* que nous caractérisons par certaines de leurs *propriétés* : dès lors, les notions métaphysiques que nous pouvons nous former des divers types *spécifiques* de la nature

sont aussi tributaires de la *négation* et de l'*analogie.*

Donc, même des substances *matérielles*, il est vrai de dire, *en un certain sens*, qu'elles ne sont *point connaissables ;* elles ne le sont pas, en effet, *de façon positive*, *d'après la réalité qui leur appartient.* La connaissance du métaphysicien est d'une autre nature que celles que possèdent respectivement le physicien et le géomètre sur les changements sensibles et sur la quantité.

Or, la connaissance des êtres *immatériels* est subordonnée à son tour à celle des choses matérielles.

Les notions que nous avons sur la nature des esprits et sur la nature de l'Être divin sont les unes positives, les autres négatives. Mais tout le contenu *positif* des premières est emprunté à l'expérience sensible, soit externe soit interne, et dès lors, n'étant pas incompatible avec les conditions de l'existence corporelle, il ne peut entrer comme caractère *distinctif* dans la définition de l'esprit ; seule, la *négation* trace la ligne de démarcation entre le monde sensible et le domaine de l'immatériel.

Réunissez toutes les perfections que, en vertu du principe de causalité, nous sommes en droit d'attribuer à l'Auteur premier de l'univers ;

collectivement aussi bien que distributivement elles sont attribuables, sans contradiction intrinsèque, à un être qui ne dépasserait pas les proportions du fini ; donc, ni seules ni dans leur ensemble, elles ne forment un caractère positif qui appartient en propre à l'Être divin. Pour en faire un concept *distinctif* de l'Être divin, il faut cette ajoute mentale que les perfections créées les plus pures doivent appartenir à l'Être nécessaire *tout autrement* qu'elles ne peuvent convenir aux êtres contingents. Il faut, en effet, qu'elles se confondent en une unité transcendante, en une *superexcellence* qui remplace toutes les excellences connues, et, tandis qu'à celles-ci il est essentiel de former un sujet *susceptible* d'existence, à la superexcellence de l'Être divin il est essentiel d'*exister*. Or, d'une pareille superexcellence qu'il serait contradictoire de concevoir à l'état de pure possibilité, nous n'avons aucune notion positive.

Il est donc rigoureusement exact, sous les réserves que nous avons faites, de qualifier l'absolu d'*inconnaissable ;* « même, observe avec pénétration saint Thomas, la perfection de la connaissance de Dieu est de connaître qu'il demeure inconnu » 1).

1) « Secundum hoc (a DIONYSIO, *Myst. theol.*, c. 1, § 3) dici-

Il est incontestable qu'un bon nombre des adversaires de la métaphysique partent en guerre contre elle, trompés par les équivoques que nous avons tâché de dissiper. La métaphysique, pour eux, est un système de conceptions subjectives, étrangères aux méthodes scientifiques ; son objet est inattingible, parce que l'esprit ne l'atteint pas avec la même perfection et par le même procédé que l'objet des sciences physiques et mathématiques. Il y a là deux fâcheux malentendus. Si nous avons réussi à les démêler, il doit nous être permis de conclure que les deux arguments généraux invoqués

mur in fide nostrae cognitionis Deum tanquam ignotum cognoscere, quia tunc maxime mens in Dei cognitione perfectissime invenitur, quando cognoscit, ejus essentiam esse supra omne id, quod apprehendere potest in statu hujus vitae. » S. THOMAS, *in Boeth. de Trin.*, proaem. q. I, a. 2, ad 1. « Succumbat humana infirmitas gloriae Dei, ... Laboremus sensu, haereamus ingenio, deficiamus eloquio : bonum est ut nobis parum sit, quod etiam recte de Domini majestate sentimus. » Serm. II. S. Leonis Papae de Pass. Dom.

L'analyse qui précède donne, croyons-nous, la clef des antinomies que Spencer a cru trouver dans la notion d'absolu (Voir plus haut, pp. 135 et suiv.). Pour le psychologue anglais, *connaître* veut dire connaître l'essence individuelle ou spécifique d'un être au moyen de concepts positifs et propres. Ce qui n'est connu que par voie de négation et d'analogie équivaut à ses yeux à l'inconnu.

par l'agnosticisme pour nier la *possibilité* de la métaphysique portent à faux.

Il est un troisième argument, familier aux positivistes, qui vise plus directement la métaphysique spéciale, la psychologie rationnelle. Le positivisme s'en prend à l'âme, au moi, aux facultés et veut les balayer du champ de la psychologie, comme autant d'entités vaines que l'on est convenu d'appeler « scolastiques ».

Lorsque, par delà les faits conscients, la psychologie pose un *moi substantiel*, des *facultés*, fait-elle autre chose, dit-on, que prendre des mots pour des réalités ? Nous commençons par vider la substance de sa réalité, c'est-à-dire de ses actes, écrit Taine, et « par une illusion d'optique nous créons une substance vide qui est le moi pris en lui-même » 1).

En réalité, « le moi est la trame des événements ; il ne contient rien en dehors de ses événements et de leurs liaisons ».

De même, « les forces, facultés ou pouvoirs ne sont que des possibilités permanentes d'événements » 2).

1) Taine, *De l'intelligence*, I, p. 345.

2) « Les forces, facultés ou pouvoirs qui appartiennent à la trame qui constitue un être, ne sont donc rien que la propriété qu'a tel événement de la trame d'être constamment suivi, sous

Taine prête aux métaphysiciens des doctrines qu'ils sont les premiers à répudier.

On ne prétend pas que la conscience aperçoive, à aucun moment de notre existence, un moi vide d'événements, des pouvoirs sans actes ; le moi substantiel n'est connaissable que dans l'exercice de ses facultés ; celles-ci ne sont connaissables que lorsqu'elles sont en action. Ces affirmations concernent l'ordre *logique*.

Mais la « *liaison* » ontologique des événements, que Taine appelle non une série discontinue, mais « une *trame* » ; et le droit d'affirmer qu'un même *moi*, « *cet être* » à des moments différents, sent, imagine, pense, veut, ne supposent-ils pas un ou plusieurs *sujets réellement* distincts des actes qu'ils produisent et par lesquels ils se révèlent à nous, un ou plusieurs sujets préexistant aux actes fugitifs que nous leur attribuons et qui perdurent après que ces actes ont disparu ?

Non, dit Taine, ce prétendu *sujet* n'est qu'une « possibilité permanente d'événements ».

diverses conditions, externes ou internes, par tel événement interne ou externe. Il n'y a donc rien dans la trame, que ses événements et les liaisons plus ou moins lointaines qu'ils ont entre eux ou avec les événements externes ; et le moi qui est la trame ne contient rien en dehors de ces événements et de leurs liaisons. » TAINE, *ouv. cit.*, p. 346.

Qu'est-ce qu'une possibilité d'événements ?

On peut entendre par là une possibilité *logique*, *négative*, *intrinsèque*, ou une possibilité *réelle*, *positive*, *extrinsèque*.

La première n'est que l'absence de contradiction entre les divers éléments d'un même concept : telle serait la possibilité d'une multitude infinie. Le concept d'une multitude infinie est possible (possibilité *logique)*, l'objet du concept n'étant pas impossible (possibilité *négative*), ses éléments étant compatibles entre eux (possibilité *intrinsèque*).

La seconde possibilité présuppose la première, mais elle requiert en outre l'*existence* d'une cause capable de réaliser ce qui est censé n'être pas intrinsèquement impossible. La possibilité ainsi entendue s'appuie sur une réalité (possibilité *réelle)*, placée en dehors de l'objet intrinsèquement possible (possibilité *extrinsèque*) et douée de ce qui est nécessaire pour faire passer de l'ordre idéal à l'ordre des existences, ce que l'on déclare être intrinsèquement possible.

Veut-on dire que le moi et ses facultés sont les possibilités permanentes *réelles*, *positives*, de nos actes successifs et la raison explicative de leurs liaisons constantes dans la trame de notre vie ? Nous ne prétendons pas autre chose.

Mais vouloir faire du moi et de ses facultés

des possibilités *logiques*, *négatives*, *intrinsèques*, affirmer que « la notion de *fait* ou *événement* correspond seule à des choses réelles » 1) et soutenir qu'une possibilité *logique* rend compte d'une liaison constante *réelle*, c'est se payer de mots 2).

« A un crochet peint sur le mur, dit Taine, reprenant la parole d'un Anglais, on ne peut suspendre qu'une chaîne peinte sur le mur. » La sagesse anglaise, réplique spirituellement M. De Craene, ne doit pas servir qu'au positivisme. Il est un crochet, la réalité du moi et de ses facultés et une chaîne qui s'y trouve attachée, les faits que le spectacle de leur activité nous rend manifestes. Si l'on veut que ces faits soient autre chose qu' « une chaîne peinte sur le mur », il faut bien admettre que la réalité dont ils

1) *Ouv. cit.*, p. 350.

2) « Quelle est, se demande MAX MULLER, la nature de mots, tels que possibilité ? Ils signifient clairement une qualité, et dès lors une qualité de quelque chose. Quand nous parlons d'une chose comme étant exécutable, nous entendons qu'elle peut être faite ; quand nous disons une chose destructible, nous entendons qu'elle peut être détruite. Puis, s'il nous faut parler de plusieurs choses exécutables ou destructibles, notre langue nous donne le moyen de former de nouveaux substantifs de ces adjectifs, et de parler sur l'exécutabilité, la destructibilité, la possibilité des choses. » *Science of thought*, London, 1887, p. 248.

dépendent est elle-même autre chose qu'« un crochet peint sur le mur ».

Une « possibilité permanente de sensations » n'a donc pas de sens, si l'on ne suppose *quelque chose* doué d'une *qualité*, celle nécessaire à la production de sensations 1).

Elle est donc possible, cette métaphysique tant décriée.

Des actes que la conscience aperçoit et dont l'observation considère les manifestations extérieures, il est logique de remonter aux facultés et de celles-ci au sujet substantiel qui agit par leur moyen ; la diversité des actes oblige à affirmer la diversité des facultés ; les unes sont matérielles, les autres immatérielles ; le sujet qui les possède est donc matière et esprit ; cependant, il est un, car toutes les manifestations de vie que la psychologie étudie chez l'homme sont dépendantes les unes des autres et accusent un même principe foncier : la matière et l'âme immatérielle forment donc un même composé substantiel, l'*homme*.

On connaît l'interprétation aristotélicienne et scolastique de l'union substantielle du corps

1) De Craene, *De la spiritualité de l'âme*, p. 301. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1897.

et de l'âme : le corps, de lui-même, n'est qu'une *puissance*, non pas, sans doute, une puissance *logique* qui, dans l'ordre ontologique, serait un pur néant ; mais une puissance *réelle ;* l'acte de la matière du composé humain est l'âme immatérielle, *forme substantielle* de l'homme et, selon la doctrine si énergiquement défendue par saint Thomas d'Aquin, forme substantielle unique de tout l'être humain.

Que si, élargissant le champ de la métaphysique, on cherche à rattacher l'homme et les êtres qui l'entourent à une unité supérieure, à l'effet de construire cet édifice, un, complet, inébranlable, du savoir 1) qui se suffise pour tenir debout, un système, σύστημα, selon l'éner-

1) La métaphysique n'est pas, en définitive, autre chose que l'achèvement du savoir ; elle pourrait prendre pour devise le mot énergique d'Aristote : *Scire omnia maxime.* Il faut lire à cet égard un vigoureux écrit du P. Lemius, intitulé *Saggio sintetico della metafisica di S. Tommaso d'Aquino*, paru dans l'Accademia romana di san Tommaso. « Qu'est-ce donc, se demande M. Lémius, que la connaissance parfaite ? Rien autre que la connaissance distincte et sûre d'une vérité adéquate... Il faut, pour que la connaissance soit parfaite, que le vrai soit parfait et parfaite sa possession ; et comme en outre l'intelligence possède en deux manières son objet : par appréhension, et par jugement, l'appréhension et le jugement devront être également parfaits. Et la vérité est parfaite si elle est adéquate, l'appréhension est parfaite si elle est distincte, et le jugement est parfait s'il est sûr ; elle est donc juste, cette définition de la connais-

gique concision du mot grec 1), la logique nous conduit à ces conclusions :

Et l'homme et les êtres extérieurs sont contingents, ce qui veut dire que chez aucun d'eux l'essence n'implique l'existence. Et pourtant ils existent.

Il y a donc une cause qui les a fait exister.

Une cause contingente elle-même ne résoudrait pas fondamentalement le problème de leur existence, attendu qu'elle-même exigerait une cause.

Donc il doit exister aux existences contingentes une cause non contingente elle-même, mais *nécessaire*, c'est-à-dire telle qu'en elle l'essence soit identique à l'existence.

C'est donc au nom de l'expérience même que s'affirme l'existence d'un Être nécessaire ; la raison oblige à opter ou pour l'affirmation de l'existence de Dieu ou pour l'affirmation d'une contradiction essentielle au sein même de l'être contingent dont nous constatons l'existence.

sance parfaite : une connaissance distincte et sûre d'une vérité adéquate. C'est là ce qu'exprime Aristote avec une énergique concision : « *Scire omnia maxime* », *omnia* regardant l'élément objectif, et *maxime* le subjectif. » *Ouv. cit.*, p. 18, I.

1) Sur les conditions de systématisation de la science, voir Tiberghien, *Introduction à la philosophie et préparation à la métaphysique*. Bruxelles, Mayolez, 1880.

Au surplus, l'unité d'ordre que l'univers réalise ; la finalité immanente à chacune des substances créées et la loi de subordination des fins, tant de l'ordre moral que de l'ordre physique à une Fin suprême, conduisent la raison à affirmer que l'Être nécessaire, Intelligence et Volonté, auteur de l'univers créé, est la suprême sagesse et le suprême amour.

L'analyse du concept d'Être nécessaire mène elle-même à la conclusion que Dieu est un, parfait, infini.

Telle est, esquissée à grands traits, la métaphysique traditionnelle en tant qu'elle a pour objet les êtres que plus haut nous avons appelés *positivement immatériels*, l'âme humaine et Dieu.

A cette métaphysique traditionnelle, qu'oppose la philosophie moderne ?

Car enfin, on a beau décrier la métaphysique, la dire en conflit avec la science, la proclamer impossible ou stérile, il n'est pas un penseur qui n'élabore tôt ou tard la sienne.

En psychologie, il existe, nous l'avons vu, une tendance marquée à se raccrocher à la théorie du parallélisme. Se raccrocher est le mot, car en fait, juxtaposer le mouvement et la pensée, le corps et l'âme en deux séries parallèles, qu'est-ce autre chose que *poser* le problème à résoudre ? Et présumer qu'à la base inconnue

des phénomènes, il y a une substance une, analogue à celle imaginée par Spinoza, avec l'*extensio* et la *cogitatio* pour attributs, qu'est-ce autre chose que reporter sur un sujet arbitrairement supposé la difficulté que l'on s'avoue impuissant à résoudre dans la sphère des objets connus ?

Dans la philosophie de la nature, la métaphysique de l'heure présente se résume, à quelques détails près, en ces deux théories, le *monisme* et l'*évolutionnisme :* le monisme où l'unité de composition des êtres, l'évolutionnisme ou leur unicité d'origine à l'aide d'une accumulation indéfinie de modifications graduées. L'unicité d'origine, par un processus d'évolution, est d'ailleurs le corollaire obligé de l'unité de nature ou de composition de tous les êtres de l'univers.

Mais cette unité de composition, au nom de quelle expérience ou de quel principe s'affirme-t-elle ?

Pure supposition *a priori !* Si le monisme, plus que le dualisme, sourit à Spencer, à Fouillée, à Wundt, à Paulsen, à Ziehen, à Höffding, à Ebbinghaus ou à d'autres, cela prouve-t-il que la nature s'accommode à cette préférence ? En quoi la supposition de deux ou de plusieurs

éléments, ou forces, ou facteurs réciproquement irréductibles est-elle contradictoire ? 1)

Et l'évolution, est-ce au nom des faits ou au nom des principes qu'elle s'affirme ?

M. Yves Delage, professeur à la Sorbonne, dans son grand ouvrage, *La structure du protoplasma et les théories sur l'hérédité*, se pose la question explicitement et y répond en ces termes significatifs :

« Je donne de la *race*, — en prenant ce terme dans sa plus large acception — une définition qui implique la descendance, et l'on se demandera de quel droit nous l'employons sans avoir prouvé que nous en avions le droit.

» Je reconnais sans peine que l'on n'a jamais vu une espèce en engendrer une autre, ni se transformer en une autre, et que l'on n'a aucune observation absolument formelle démontrant que cela ait jamais eu lieu. J'entends ici une vraie bonne espèce, fixe comme les espèces naturelles et se maintenant, comme elles, sans le secours de l'homme.

» A plus forte raison cela est-il vrai pour les genres.

1) Voir à ce sujet une belle page de M. A. de Margerie, dans les Ann. de phil. chrét. Nouv. série, t. XXXV, nº 2, p. 178. *La philosophie de M. Fouillée.*

» Je considère cependant la descendance comme aussi certaine que si elle était démontrée objectivement, car en dehors d'elle, il n'y a d'autre hypothèse possible que celle de la génération spontanée de toutes les espèces même supérieures, et celle de leur création par une puissance divine quelconque. Ces deux hypothèses sont aussi extra-scientifiques l'une que l'autre, et nous ne leur ferons pas l'honneur de les discuter. »

Ces lignes sont suivies de cette franche déclaration :

Dans le passage que l'on vient de lire, « je prends la première personne pour montrer que je parle en mon nom personnel et non en celui des transformistes dont beaucoup sans doute seront scandalisés en lisant cette déclaration.

» Je suis cependant absolument convaincu qu'on est ou n'est pas transformiste, non *pour des raisons* tirées de l'histoire naturelle, mais *en raison* de ses opinions philosophiques.

» S'il existait une hypothèse *scientifique* autre que la descendance pour expliquer l'origine des espèces, nombre de transformistes abandonneraient leur opinion actuelle comme insuffisamment démontrée » 1).

1) *Ouv. cité*, Paris, Reinwald, 1895, p. 184.

Nous enregistrons cet aveu ; il émane d'un homme d'une exceptionnelle compétence en histoire naturelle. Si le transformisme des espèces organiques est reconnu une supposition dénuée de preuves, *a fortiori* l'évolution en général est-elle hypothétique.

La philosophie moniste et évolutionniste qui se plaisait à considérer la métaphysique traditionnelle comme une construction subjective, caduque, à laquelle il serait temps de substituer une philosophie solidement assise sur les faits, « scientifique », se trouve finalement n'avoir à invoquer en faveur de l'unité de nature des êtres de l'univers, et de l'évolution, que des préférences philosophiques et des suppositions.

En 1870, parlant de Schelling, Trendelenburg écrivait : « Si ce puissant esprit avait choisi pour premier guide, non pas Fichte, pour remonter par lui à Kant, à Spinoza et à d'autres, mais Aristote, l'Allemagne eût été témoin d'une éclosion d'idées tout autre et de la réalisation d'une œuvre bien plus grande, plus robuste et plus féconde. Tant il est vrai qu'il ne faut pas briser la tradition des grands penseurs de l'humanité. »

Combien ce jugement est encore de circonstance aujourd'hui, et combien sensée cette con-

clusion du savant promoteur de l'Aristotélisme en Allemagne : « Il est temps de renoncer à ce préjugé familier aux Allemands, d'après lequel un principe nouveau pour la philosophie de l'avenir serait encore à trouver. Ce principe *est* trouvé ; il réside dans la conception organique des choses, dont Platon et Aristote sont les initiateurs et dont la méditation devrait de plus en plus approfondir les principes et les diverses parties, tandis qu'un commerce permanent avec les sciences d'observation devrait servir à la développer et à la perfectionner » 1).

C'est principalement de cette conception aristotélicienne que s'inspire le néo-thomisme.

1) Ad. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, 3. Aufl. Vorwort, S. IX.

CHAPITRE VIII.

Le Néo-Thomisme.

Ce fut pendant plusieurs siècles la persuasion générale que, depuis la décadence des écoles de la Grèce jusqu'à la publication du *Discours de la Méthode,* la pensée philosophique était demeurée engourdie sans rien produire qui méritât l'attention.

La scolastique n'apparaissait alors, en général, que comme une sorte de parodie burlesque de la saine philosophie, et il n'a pas manqué d'historiens qui la négligèrent sans scrupule.

La Révolution française fut comme une sanction violente donnée à cette universelle impopularité, devant laquelle s'abîmèrent dans l'oubli, de grandes et belles œuvres dignes d'un immortel respect.

Aujourd'hui, grâce à des travaux consciencieux, parmi lesquels nous citerons, dans le

domaine de la philosophie, ceux de Hauréau 1), Werner, Stöckl, Ehrle, Denifle 2), Bäumker 3), Picavet 4), De Wulf 5) et d'autres ; grâce aussi aux incertitudes de la pensée moderne qui rendent de plus en plus impérieux le besoin d'une orientation définitive, on étudie avec plus d'ardeur et on apprécie avec plus de justice la grande et forte tradition de l'École.

On convient que le moyen âge, dans son ensemble, ne fut pas l'époque stérile tant décriée, mais qu'en particulier les XIII[e] et XIV[e] siècles furent une ère d'épanouissement et de

1) Cfr. M. De Wulf, *Comment faut-il juger M. Hauréau?* Revue néo-scol., 1901, pp. 58-65.

2) Sur son œuvre, voir A. Pelzer, *Le Père Henri Suso Denifle,* Revue néo-scol., 1905, pp. 358-374.

3) Aujourd'hui professeur à l'Université de Strasbourg. Avec von Hertling, il édite la collection *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Münster, depuis 1891).

4) Auteur de nombreuses études et notamment d'une *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales* (2[e] édit., Paris, 1907). Cfr. Revue néo-scol., 1905, p. 266, et 1907, pp. 92 et suiv.

5) Parmi ses nombreux travaux, citons l'*Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la Principauté de Liége* (Louvain, 1895), l'*Introduction à la philosophie néo-scolastique* (1904), l'*Histoire de la philosophie médiévale* (2[e] édit., 1905). En 1901, M. De Wulf a commencé la publication d'une collection de textes et d'études intitulée *Les Philosophes du moyen âge,* qui comprend à ce jour trois volumes.

fécondité, où fleurirent au grand jour les synthèses philosophiques les plus variées, vigoureux rejetons de la pensée de Platon, de saint Augustin, des Pères de l'Église, aussi bien que de l'Aristotélisme dont elles rajeunissaient la sève.

Dès le xve siècle, il est vrai, la scolastique déchoit.

Les intérêts de la philosophie se débattaient devant un siècle d'humanistes qui traitaient la langue scolastique de jargon incorrect et barbare ; il était inévitable que la doctrine elle-même souffrît du mépris dont on frappait son expression.

La Renaissance, qui restaurait le culte des lettres païennes, faisait revivre, en même temps, les philosophies de la Grèce antique ; et autant elle produisait de néo-pythagoriciens, de néo-platoniciens, de partisans d'un nouvel Aristotélisme ou d'un nouveau Stoïcisme, autant elle suscitait d'adversaires à la Scolastique alanguie.

D'autre part, à mesure que l'on s'éloigne de l'époque des Pierre Lombard, des Alexandre de Halès, des Albert le Grand, des Thomas d'Aquin, les héritiers de leur renom s'égarent dans des controverses secondaires et subtiles ; ils rendent la métaphysique des premiers maîtres solidaire de théories physiques ou cosmogoniques sans caractère scientifique, ou même de

certaines opinions conjecturales, dont le génie de saint Thomas avait su l'affranchir 1). Il n'est pas surprenant que la science expérimentale, entourée de tout le prestige de découvertes inespérées, ait éclipsé une doctrine si maladroitement défendue 2).

1) On a souvent cité le texte où saint Thomas met en doute la valeur de certaines suppositions adoptées par Aristote pour expliquer les irrégularités apparentes du mouvement des planètes : « Astrologorum suppositiones, dit le Docteur angélique, quas invenerunt, non est necessarium esse veras. Licet enim talibus suppositionibus factis appareant solvere, non tamen oportet dicere, has suppositiones esse veras, *quia forte secundum alium modum nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvatur. Aristoteles tamen utitur hujusmodi suppositionibus ad qualitatem motuum tanquam veris.* » (De Coelo et mundo, Lib. II, lect. 17.) Le Bienheureux Albert le Grand aussi, apportait des restrictions à ses enseignements en matière naturelle : « Earum quas ponemus (sententias), quasdam quidem ipsi nos experimento probavimus, quasdam autem referimus ex dictis eorum, quos comperimus non de facili aliqua dicere, nisi probata per experimentum. *Experimentum enim solum certificat in talibus, eo quod de tam particularibus naturis syllogismus haberi non potest.* » (De Vegetabilibus, ed. Jammy, Lugduni 1651, V, p. 430). Cfr. Dr CARL BRAIG, *Ueber die philosophische Bedeutung von Schulbüchern* (Philosoph. Jahrbuch, 1891, pp. 406-407).

2) La lutte entre les coperniciens et les partisans fidèles d'Aristote et de Ptolémée présente, au point de vue qui nous occupe, une importance capitale. Elle fut surtout mouvementée pendant la première moitié du XVIIe siècle, à la suite des célèbres découvertes astronomiques de Galilée. Celles-ci bat-

On a toutefois exagéré, en la généralisant, cette décadence de l'École.

Si le xve siècle marque pour la scolastique une ère de défaveur, il demeure cependant des héritiers fidèles de la grande tradition doctrinale. Capréol, surnommé le prince des thomistes, Sylvestre le Ferrarais, le commentateur le plus apprécié de la *Somme contre les Gentils*, Gerson, le célèbre chancelier de l'Université de Paris, Denys le Chartreux, et surtout Thomas del Vio, appelé le Cajetan, sont des noms glorieux.

Aux xvie et xviie siècles, l'école dominicaine de Salamanque, François de Vittoria et ses disciples Dominique Soto, Medina ; les théologiens et les philosophes de la Compagnie de Jésus, notamment Gabriel Vasquez, Suarez, les professeurs du Collège de Coïmbre ; le Collège

taient en brèche les idées aristotéliciennes sur l'incorruptibilité, l'immutabilité intrinsèque, l'inaltérabilité des corps célestes, sur l'immobilité absolue de notre globe, etc... D'un autre côté, les péripatéticiens défendaient l'autorité du Stagirite récusant les preuves contraires qui, souvent d'ailleurs, n'étaient pas décisives ; beaucoup d'entre eux, disait Galilée, « plutôt que de mettre quelque altération dans le ciel d'Aristote, veulent impertinemment nier celles qu'ils voient dans le ciel de la nature ». Il faut lire, sur les péripéties de cette lutte en Belgique, le savant ouvrage de Mgr G. Monchamp, *Galilée et la Belgique*, Saint-Trond, 1892. Cfr. S. Thomas, *De coelo et mundo*, notamment I, lect. 6 et 7.

des Carmes d'Alcala, Jean de saint Thomas, se réclament toujours d'Aristote et du Docteur d'Aquin ; Fénelon, Bossuet, même Leibniz subissent puissamment l'influence de saint Thomas, bien que leur philosophie offre un caractère éclectique.

Même au XVIII[e] siècle, la tradition scolastique n'est pas éteinte, mais elle ne dépasse pas le seuil des cloîtres silencieux où elle s'est réfugiée ; à côté d'elle, la pensée des novateurs suit librement son cours : la tradition ne tente rien ni pour l'endiguer ni pour le canaliser.

Au début de ce siècle, les philosophes chrétiens ne trouvèrent à opposer au sensualisme français et anglais et à l'infiltration lente du criticisme allemand, qu'un spiritualisme vague, inspiré de Descartes. Bonald, Bautain et Lamennais trouvèrent avec raison que c'était trop peu, mais ils ne furent pas heureux dans leurs tentatives de renouvellement philosophique. Ils aboutirent au fidéisme et au traditionalisme, et l'Eglise romaine, plus soucieuse de maintenir la vérité que d'épargner ses amis — *magis amica veritas* — n'hésita pas à condamner leurs systèmes.

Alors les chrétiens se rejetèrent de nouveau vers le spiritualisme classique et, pour le rajeunir, imaginèrent de le rattacher à Malebranche et, par lui, croyaient-ils, à saint Anselme et à saint

Augustin. Ce fut l'âge de l'ontologisme, dont Gerdil, Rosmini, Gioberti, Ubaghs, Laforêt furent les principaux représentants en Italie, en France et en Belgique.

Une seconde fois, et avec le même regret d'avoir à affliger de dévoués et éminents serviteurs, le Saint-Siège déclara que le salut n'était pas de ce côté 1).

Au milieu du désarroi causé par l'envahissement de philosophies anti-chrétiennes issues de l'Allemagne et de l'Angleterre et par les condamnations des efforts, plus généreux qu'intelligents, des apologistes chrétiens pour faire front à l'ennemi, le besoin de renouer la tradition des âges passés s'est fait de plus en plus impérieusement sentir. Depuis un bon quart de siècle, une renaissance médiévale s'accuse. En architecture les Gothiques, en peinture les Primitifs suscitent une admiration nouvelle et des émules enthousiastes ; Léon Gautier a fait revivre les vieilles épopées françaises, « qui nous offrent, dit-il, des types humains dépassant de cent coudées tous ceux de l'antiquité païenne » 2) ; les doctrines

1) Voir Mgr d'Hulst, *Philosophie séparée et philosophie chrétienne*, Namur, 1896, p. 20. Cfr. D. Mercier, *Le bilan philosophique du XIXe siècle* (Revue néo-scolastique, 1900).

2) Léon Gautier, *La Chanson de Roland*, préface de la 19me édit.

politiques et économiques de saint Thomas sont réétudiées ; et dans tous les pays d'Europe la philosophie scolastique est en voie de récupérer son ancienne grandeur.

Le dominicain Gonzalez, de Cepeda, Orti y Lara, Urráburu, Arnáiz, Gómez Izquierdo, en Espagne ; Sanseverino, Signoriello, Prisco, dans l'Italie méridionale ; Barberis et Tornatore, à Plaisance ; Liberatore, Zigliara, Cornoldi, de Maria, Schiffini, Mattiussi , Talamo, Lorenzelli, Satolli, à Rome ; Kleutgen, Stöckl, Morgott, Schneid, Gutberlet, Bäumker, Pesch, von Hertling, Schneider, Glossner, Meyer, Cathrein, en Allemagne ; Willmann, Kaderavek, Kiss, en Autriche-Hongrie; Kaufmann, à Lucerne; Saint-George Mivart, Harper, Maher, Rickaby, en Angleterre ; de San, Dupont, Lepidi, Van Weddingen, Dummermuth, en Belgique ; Grandclaude, Vallet, Farges, de Bonniot, d'Hulst, Domet de Vorges, Gardair, Bulliot, Élie Blanc 1), Monsabré, Coconnier, de Regnon, et, avec des nuances, Peillaube, Fonsegrive, Piat, en France ;

1) L'*Histoire de la Philosophie* de M. Élie Blanc contient un chapitre très documenté sur la restauration de la philosophie scolastique. Nous saisissons cette occasion de remercier l'auteur pour l'intérêt bienveillant qu'il témoigne à l'Institut supérieur de l'Université de Louvain. Nous croyons cependant devoir nous écarter du savant professeur lorsqu'il témoigne certaine

le P. de Groot et Beysens, en Hollande, attestent par la communauté de leurs efforts que les philosophes chrétiens ont retrouvé leur voie 1).

Aussi les papes les encouragent.

Déjà Pie IX dans des lettres restées célèbres, adressées aux archevêques de Breslau et de Munich, exprimait sa bienveillante sollicitude pour la restauration du thomisme.

Mais il allait appartenir à Léon XIII de donner au mouvement néo-thomiste une impulsion générale et sa véritable orientation. En même temps que le glorieux Pontife engageait, avec de graves instances, le monde catholique savant à retourner aux « eaux très pures de la sagesse, telles que le Docteur angélique les répand en flots pressés et intarissables », il définissait, comme pour anéantir par avance les objections qui se sont faites, en quel sens ce retour devait s'effectuer : en se gardant soit de défendre avec obstination des subtilités qui ont

défiance à l'endroit de la psycho-physique et lorsqu'il nous fait un grief de parler de l'étendue des sensations. La suite de ce chapitre justifiera notre première réserve. Pour justifier la seconde, nous rappellerons la doctrine aristotélicienne invoquée par saint THOMAS : « *Sentire non est proprium animae neque corporis, sed conjuncti.* » Summ. theol., 1a, q. 77, a. 5.

1) Sur ce qui se fait de nos jours, on trouvera d'abondants renseignements sous la rubrique : *Le mouvement néo-thomiste*, dans la Revue néo-scolastique (années 1901 et suivantes).

vécu, soit de tenir en trop peu d'estime les découvertes importantes qui chaque jour s'ajoutent à l'histoire des idées, ou élargissent le champ des sciences naturelles et d'observation. « Nous proclamons, disait l'Encyclique *Æterni Patris* du 4 août 1879, qu'il faut recevoir de bonne grâce et avec reconnaissance toute pensée sage et toute découverte utile, de quelque part qu'elles viennent »... et que « s'il se rencontre dans les doctrines scolastiques quelque question trop subtile, quelque affirmation inconsidérée ou quelque chose qui ne s'accorde pas avec les doctrines éprouvées des âges postérieurs, ou qui soit dénué, en un mot, de probabilité, nous n'entendons nullement le proposer à l'imitation de notre siècle » 1).

Pie X continue l'action de Léon XIII en

1) Parmi les nombreux commentaires de l'Encyclique *Æterni Patris*, nous aimons à citer Van Weddingen, *L'Encyclique de S. S. Léon XIII et la restauration de la philosophie chrétienne*, 4e édit. Bruxelles, 1880 ; et Schneid, *Die Philosophie des hl. Thomas und ihre Bedeutung für die Gegenwart*. Würzburg, 1881.

Dans l'Evening Transcript (29 juillet, 1903) de Boston, un philosophe américain de premier ordre, M. Royce, a publié une remarquable étude sur cette Encyclique et sur l'action philosophique de Léon XIII *(Pope Leo's philosophical movement and its relations to modern thought)*. La Revue thomiste en a donné de longs extraits (1903, pp. 478-484).

faveur du thomisme. Dans son Encyclique *Pascendi dominici gregis* du 8 septembre 1907, il demande « qu'en ce qui regarde les études, la philosophie scolastique soit mise à la base des sciences sacrées ». Après avoir reproduit la déclaration de l'Encyclique *Æterni Patris* que nous venons de citer, il explique sa pensée dans les termes suivants : « Quand nous prescrivons la philosophie scolastique, ce que nous entendons surtout par là — ceci est capital — c'est la philosophie que nous a léguée le Docteur angélique. Nous déclarons donc que tout ce qui a été édicté à ce sujet par notre prédécesseur, reste pleinement en vigueur et, en tant que de besoin, nous l'édictons à nouveau et le confirmons et ordonnons qu'il soit par tous rigoureusement observé. »

Depuis 1879, le réveil de faveur pour le corps des doctrines traditionnelles s'affirme de manières diverses. C'est la fondation par Léon XIII de l'*Accademia Romana di San Tommaso*, et l'édition pontificale, commencée au moyen d'un généreux subside, des Œuvres de l'Ange de l'École, illustrées par les commentaires de Cajetan et de Sylvestre de Ferrare ; c'est le cours libre de philosophie de saint Thomas professé pendant plusieurs années à la Sorbonne par M. Gardair ; un autre, officielle-

ment fondé à Amsterdam, et confié au P. de Groot. C'est la doctrine de saint Thomas inspirant l'enseignement théologique et philosophique à l'Université grégorienne, à l'Université de la Minerve, au Collège Saint-Anselme, au Séminaire Romain de l'Apollinaire, à la Faculté de théologie d'Innsbrück, aux Facultés catholiques de Paris, de Lille, d'Angers, de Toulouse, de Lyon, à l'Université catholique de Washington où professa longtemps un savant de première valeur, M. Bouquillon, dont les traités de morale forment un commentaire aussi sagace que fidèle à la Somme théologique. Et c'est enfin la jeune Université de Fribourg, où l'enseignement de la théologie et de la philosophie est confié aux plus autorisés gardiens du thomisme : aux fils de saint Dominique.

Il ne nous sera pas interdit de mentionner aussi la fondation, par le grand pape régnant, de l'Institut supérieur de Philosophie à l'Université catholique de Louvain, ce dans le but de réunir en un même corps de doctrines l'ancienne métaphysique et les fruits du travail scientifique des âges plus récents 1).

1) « Equidem necessarium, nedum opportunum esse ducimus, ea (studia) recte et ordine dispertita sic tradi alumnis, ut complexa quidquid veterum sapientia tulit, et sedula recentiorum

La même activité qui préside à la fondation, partout, de chaires ou d'établissements consacrés à la scolastique, s'est en quelques années affirmée, d'autre part, par la création d'organes périodiques. Avant 1880, les catholiques n'avaient guère, comme recueil spécial de philosophie, que les *Annales de Philosophie chrétienne*, de Paris. Depuis, se sont fondés : à Plaisance, le *Divus Thomas* (1880), aujourd'hui disparu ; à Rome, l'*Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino* (1881) ; à Temesvár (Hongrie), le *Bölcseleti Folyóirat* (1885) ; à Paderborn, le *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* (1887) ; à Fulda, le *Philosophisches Jahrbuch*

adjecit industria, large copioseque eos sint paritura fructus, qui religioni pariter et civili societati proficiant. » Lettre de Léon XIII à S. E. le Cardinal Archevêque de Malines, à la date du 8 novembre 1889.

On trouvera de plus amples informations sur l'Institut supérieur de Philosophie dans les études de M. Besse, *Deux centres du mouvement thomiste* (Extrait de la Revue du clergé français), Louvain, 1902 et de M. Pelzer, *L'Institut supérieur de Philosophie* (1890-1904), Louvain, 1904 et dans la Revue néo-scolastique, sous la rubrique : *Bulletin de l'Institut de Philosophie*. Voir également Habrich, *Die neu-scholastische Philosophie der Löwener Schule* (introduction à la traduction allemande de la *Psychologie*, Kempten, 1906) et Coffey, *Philosophy and the sciences at Louvain* (appendice à la traduction anglaise de l'*Introduction à la philosophie néo-scolastique* de M. De Wulf, Dublin, 1907).

(1888) ; à Fribourg, la *Revue Thomiste* (1893) ; à Louvain, la *Revue Néo-Scolastique* (1894) ; à Paris, la *Revue de philosophie* (1900) et *La Pensée contemporaine* (1903); à Kain lez-Tournai, la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1907).

Le mouvement néo-thomiste a affirmé, dans de larges congrès, son énergie et son universalité.

Quatre congrès internationaux depuis l'Encyclique ont réuni successivement à Paris, à Bruxelles, à Fribourg, et à Munich les savants catholiques. Dans ces assemblées, les sections de philosophie ont reçu des travaux nombreux.

Déjà à Paris, en 1891, parmi les dix-neuf mémoires principaux concernant la philosophie, plusieurs inclinaient vers la scolastique ou étaient même franchement thomistes 1).

A Bruxelles, en 1895, « l'ensemble des travaux philosophiques présentés... manifeste avant tout la préoccupation constante de combattre le criticisme kantien et ses tenants positivistes » 2). Seize mémoires importants de thomisme authen-

1) Cfr. Revue des Questions scientifiques, juillet 1892, pp. 198-209.

2) Cfr. J. Homans, *La Philosophie au Congrès scientifique international des Catholiques*. Revue Néo-Scolastique, 1896, pp. 84 et suiv.

tique embrassant toute la matière philosophique y ont valu à leurs auteurs la faveur de l'assemblée.

A Fribourg, en 1897, on a pu remarquer que « la philosophie traditionnelle étend de plus en plus son empire sur les intelligences. Presque tous les travaux prétendent se rattacher d'une manière plus ou moins directe aux doctrines fondamentales d'Aristote ; presque tous cherchent à s'abriter derrière le grand nom de saint Thomas d'Aquin. Il n'est pas très clair que ces prétentions soient toujours justifiées ; mais cette tendance à vouloir éviter tout conflit avec l'Ange de l'École est assez significative » 1). Une trentaine de mémoires lus ont donné lieu à de longues discussions où s'est affirmée plus d'une fois la tendance des catholiques actuels à se détacher du spiritualisme cartésien ou éclectique.

A Munich, enfin, en 1900, quarante-neuf travaux furent présentés à la section de philosophie que présidait M. Willmann, le premier pédagogue catholique de l'Allemagne, qui consacre le soir de sa vie à mettre en lumière la

1) Cfr. M. P. De Munnynck, *La Section de Philosophie au Congrès scientifique de Fribourg*. Revue Néo-Scolastique, 1897, pp. 328 et suiv.

philosophie chrétienne et spécialement le thomisme. Sans doute, beaucoup de mémoires traitaient des questions d'histoire de la philosophie. Plusieurs étudiaient de ce point de vue la scolastique et le thomisme. Néanmoins les discussions qui suivirent ainsi que les mémoires plutôt doctrinaux établirent de nouveau le succès grandissant du thomisme dans les milieux catholiques.

L'Encyclique *Æterni Patris* a donc effectivement remis en honneur la philosophie des grands maîtres de la scolastique ; elle a ramené l'unité d'enseignement dans les écoles catholiques. Elle a, de plus, appelé sur un monde d'idées qui leur était généralement inconnu, l'attention des érudits et des penseurs étrangers à la foi chrétienne.

Aussi n'est-il pas rare qu'en des milieux non-catholiques s'élèvent des voix pour apporter d'appréciables hommages à la supériorité de saint Thomas d'Aquin et à l'importance du mouvement de retour vers ses enseignements.

« Dans cette seconde édition, écrit dans son célèbre ouvrage : *Der Zweck im Recht*, Rudolphe von Ihering, professeur à l'Université de Goettingue, j'ajoute une note au texte, grâce à la recension que M. le vicaire Hohoff a consacrée à mon ouvrage *(Literarischer Hand-*

weiser, 23e année, no 2)... Il me prouve par des citations de Thomas d'Aquin que ce grand esprit avait déjà reconnu avec une justesse parfaite, aussi bien l'élément réaliste, pratique et social, que l'élément historique de la moralité. Il me reproche à bon droit mon ignorance. Mais pareil reproche s'adresse avec infiniment plus de raison aux philosophes modernes et aux théologiens protestants qui ont négligé de tirer profit des pensées grandioses de cet homme. Maintenant que je connais ce vigoureux esprit, je me demande avec étonnement comment il est possible que des vérités comme celles qu'il a professées, aient jamais pu tomber chez nos savants protestants dans un aussi complet oubli. Que d'erreurs on eût évitées si on avait fidèlement gardé ces doctrines ! Pour ma part, si je les avais connues plus tôt, je crois que je n'aurais pas écrit mon livre, parce que les idées fondamentales que je tenais à publier se trouvent déjà exprimées avec une clarté parfaite et une remarquable fécondité de conception chez ce puissant penseur.

» A titre d'échantillon, je soumets au lecteur quelques sentences de sa bouche : Firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune. — In speculativis est eadem veritas apud

omnes, in operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes. — Humanae rationi naturale esse videtur, ut gradatim ab imperfecto ad perfectum veniat. — Ratio humana mutabilis est et imperfecta et ideo ejus lex mutabilis est. — Finis humanae legis est utilitas hominum.

» Malheureusement, je ne suis plus en état de m'occuper de la scolastique médiévale et de la morale catholique contemporaine et de réparer ma négligence. Cependant le succès que mon ouvrage pourra trouver, devra se manifester également en ce que la science protestante ne néglige pas l'avancement que la science catholique théologique est de nature à lui procurer » 1).

Un autre protestant, M. Charles Gide, fait entendre des accents analogues dans la *Revue d'économie politique* qui paraît sous sa direction. Rendant compte du livre de notre ancien collègue, M. Brants, sur *Les théories économiques au XIIIe et au XIVe siècles* (Louvain, 1895), il écrit ces lignes significatives : « La renaissance de l'École catholique et même du thomisme rend indispensable aujourd'hui l'étude de ces doctrines qu'on croyait fossiles, et en

1) Rudolphe von Ihering, *Der Zweck im Recht*, 2. Aufl. 2. Bd., S. 161. Leipzig, 1886.

les déterrant, on s'émerveille de voir combien elles paraissent vivantes et ressemblent à beaucoup de celles d'aujourd'hui, et combien peu de progrès en somme nous avons faits ! » 1)

En Hollande, les professeurs Pierson, Van der Wyck, Van der Vlugt tiennent le même langage.

« Quelle surprise, écrit ce dernier, pour celui qui n'a jamais connu saint Thomas que sur les rapports malveillants d'autrui et qui, un beau jour, vient à se trouver en contact immédiat avec lui en prenant connaissance de ses œuvres !... Un pareil homme n'appartient pas à une génération, il appartient à tous les siècles. Gloire à cet initiateur ! Gloire à son œuvre ! » 2)

En Angleterre, Huxley n'est pas moins explicite : « Nulle part dans le monde, en ces jours (XIIIe siècle), il n'y avait d'encyclopédie du savoir dans les trois ordres (théologie, philoso-

1) CHARLES GIDE, Revue d'économie politique, 1896, p. 514 sq., cité par M. PELZER (Revue Néo-Scolastique, 1904, p. 480). Sur l'actualité et la fécondité de la morale aristotélicienne et thomiste, on lira avec fruit la savante étude de Mgr DEPLOIGE, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Louvain, 1908.

2) VAN DER VLUGT, cité dans le Philosophisches Jahrbuch, III, 1890, S. 133. Cfr. Revue Néo-Scolastique, *Article-Programme*, janvier 1894, nº 1, p. 7.

phie, expérience) comme celle qu'on peut trouver dans ces ouvrages. La philosophie scolastique est un monument prodigieux de la patience et du génie avec lesquels l'esprit humain assumait la tâche de bâtir une théorie logiquement agencée de l'univers, à l'aide des matériaux qu'il possédait. Et cette philosophie n'est pas du tout morte et enterrée, comme plusieurs l'ont vainement supposé. Au contraire, nombre d'hommes d'une culture et d'une science plus que moyennes, et parfois d'une puissance et d'une finesse d'esprit rares, s'y attachent comme à la meilleure théorie des choses qui ait jusqu'à présent été posée. Et, ce qui est plus remarquable encore, des hommes qui parlent le langage de la philosophie moderne, pensent néanmoins selon l'idée des scolastiques. » 1)

En 1892, en 1893 et en 1896, M. Picavet, professeur à l'École des hautes études de Paris, a publié dans la *Revue philosophique* des articles très riches de documents sur le néo-thomisme. Or, voici comment, prenant les choses un peu au tragique, peut-être, il concluait le dernier article : « Les catholiques, unis par le thomisme, qu'ils complètent avec une ample information

1) Th. Huxley, *Select Works*, Animal automatism and other essays, p. [233] 41. New-York, J.-B. Alden, 1886.

scientifique, sont devenus les maîtres de la Belgique ; on compte avec eux en Amérique et en Allemagne ; leur influence grandit en France, même en Hollande et en Suisse. Les hommes d'État, en tout pays, devront s'en préoccuper, non seulement pour les affaires intérieures, mais encore pour la politique étrangère » 1).

Que les hommes d'État se rassurent ! Les visées politiques sont étrangères aux néo-thomistes.

Leur seule ambition est de se rapprocher loyalement de tous ceux qui partent des données de l'expérience et des informations de l'histoire, à l'effet de bâtir, selon le mot de Huxley, à l'aide de ces matériaux, une théorie logiquement agencée et vraie de l'univers.

Nous nous réclamons de Platon, de Descartes, de Leibniz, de Kant, de Fichte, de Hegel, de Wundt, aussi pleinement peut-être et à coup sûr aussi sincèrement que ceux qui nous rangent dans un parti opposé au leur ; si nous différons d'eux, c'est que nous n'excommunions de notre zèle à l'étudier aucun génie en raison seulement de son époque ; nous estimons qu'une doctrine, fût-elle du moyen âge et l'œuvre d'un saint,

1) Revue philosophique, XLI, 1896. *Le Néo-Thomisme et la Scolastique,* pp. 77-78.

ne releva jamais que d'une seule norme : sa valeur.

Aussi bien, n'est-ce pas le Chef de la catholicité qui nous avertit, dans son encyclique, « qu'il faut accueillir volontiers et avec reconnaissance toute pensée sage, de quelque part qu'elle vienne » ? 1)

Et le grand Pontife ajoute qu'il faut accueillir dans les mêmes sentiments de loyale gratitude « toute découverte utile ».

Ceux-là, en effet, connaissent bien mal le programme de la philosophie thomiste qui l'opposent à « la philosophie scientifique », comme si l'observation à tous les degrés n'était pas le point de départ de la philosophie scolastique.

Il nous sera bien permis de reproduire ici la déclaration par laquelle nous inaugurions, en octobre 1890, les cours de l'Institut supérieur

1) Nous nous rallions à M. Picavet lorsqu'il reproche aux néo-thomistes — bien entendu, le reproche n'est mérité que par certains d'entre eux — d'enrichir parfois *leur philosophe* et de considérer comme lui appartenant en propre ce qu'il a emprunté à d'autres. (Voir Revue philosophique, tome XXXV, p. 419.) Parmi les études qu'il importe de faire sur l'histoire des écoles du moyen âge, il faudrait ranger, en effet, un travail de classification, ou d'attribution respective, qui assignerait à chaque maître la part exacte lui revenant de la doctrine générale. Cette tâche, nous nous plaisons à l'espérer, sera entreprise un jour, mais fera l'œuvre de plusieurs générations.

de Philosophie fondé, à l'Université de Louvain, sous les auspices de Léon XIII 1).

La philosophie, disions-nous, est, par définition, la connaissance de l'universalité des choses par leurs causes suprêmes. Or, n'est-il pas évident qu'avant d'arriver aux causes suprêmes, il faut passer par celles, plus prochaines, que recherchent les sciences particulières ?

Aristote était un savant qui n'a peut-être jamais plus eu son pareil ; Albert le Grand, le maître de saint Thomas d'Aquin, nous a laissé, dans des œuvres considérables, le fruit de ses patientes observations 2) ; les docteurs des XIIe,

1) *La création d'une école supérieure de philosophie*, p. 9. Leçon d'ouverture (Extrait de la Science catholique, 15 déc. 1890).

2) Dans le même article de la Revue philosophique, où il oppose la philosophie « scientifique » à la scolastique, M. Picavet apprécie en de nombreux passages la méthode expérimentale employée par les scolastiques. Citons entre autres :

« Au XIIIe siècle, Aristote domine par Avicenne. Tous les penseurs, guidés par lui, arrivent à la psychologie empirique ; tous tendent à une psychologie génétique. » — « Albert le Grand relève d'Aristote et d'Avicenne ; il augmente le nombre des faits, les présente plus clairement et dans un ordre plus didactique ; avec lui, la psychologie devient une science naturelle. » — « Le moyen âge a pratiqué l'expérimentation, en supposant qu'il n'ait point connu la méthode expérimentale. » Revue philosophique, XXXV, 1893, pp. 418-419.

XIIIe et XIVe siècles, savaient les mathématiques et les sciences de leur temps : ceux qui se font gloire de les prendre pour maîtres ne doivent-ils pas demeurer fidèles à la tradition scientifique qui leur a été léguée ?

Le champ des sciences s'est étendu à perte de vue, et les sciences elles-mêmes se sont multipliées. A l'observation qui voit l'effet sortir de ses causes, la science moderne joint l'expérimentation qui recrée les conditions d'exercice des forces de la nature pour obliger celles-ci à manifester leurs effets. La philosophie néo-thomiste est tenue, par tradition autant que par intérêt, de mettre ces ressources à profit.

Sans doute, les progrès de la philosophie ne sont pas toujours en raison directe de la somme des matériaux que l'expérience accumule ; la sagacité vaut mieux que l'entassement pêle-mêle de menus faits ; et tel qui sait interroger et comprendre la nature, tirera peut-être meilleur parti d'une observation vulgaire que d'autres, d'analyses multipliées. Néanmoins, l'étude continuelle des faits reste la condition ordinaire du progrès de la pensée.

Soucieux de corroborer la théorie par la pratique, l'épiscopat belge établit au nouvel Institut de Louvain un cours et un laboratoire

de psycho-physiologie, à une époque où, selon l'*Année psychologique* de MM. Beaunis et Binet, pareil enseignement n'existait pas encore en France 1).

Pourquoi donc s'obstiner à nous prêter, en dépit de nos loyales protestations et des faits, un asservissement de parti pris à des idées « qui ont fait leur temps » ?

Dans cette même *Année psychologique*, que nous citions à l'instant, quelques pages avant l'aveu que nous avons reproduit, M. Binet avait accueilli une invitation de M. Picavet à « une tolérance réciproque entre catholiques et adversaires, au grand profit de la science et même de la religion, de la philosophie et de la civilisation ». Pourquoi fallait-il aussitôt après céder à un procès de tendance et poursuivre : « Nous ajouterons à ces lignes si sensées qu'en nous mettant, pour juger le mouvement nouveau, à notre point de vue tout spécial et restreint de

1) Parlant de la leçon d'*introduction à la psycho-physiologie* publiée dans la Revue Néo-Scolastique, avril 1895, par M. Thiéry, l'Année psychologique, année 1896, p. 847, disait: « A ce cours est annexé un laboratoire, ce qui constitue un enseignement complet de psycho-physiologie normale qui, à l'heure actuelle, n'existe pas encore en France. »

On trouvera, à la fin du volume (Appendice B), une note sur le laboratoire de psychologie expérimentale de Louvain que dirigent MM. Thiéry et A. Michotte.

la psychologie expérimentale, nous ne pouvons pas donner notre approbation à un état d'esprit qui cherche dans l'observation et dans l'expérience la confirmation d'une idée préconçue, surtout d'une idée vieille de plusieurs siècles. Nous sommes habitués, au contraire, à prendre l'observation comme point de départ, comme origine des recherches, source de la vérité et souveraine maîtresse de la science » 1) ?

Nous accueillons avec sympathie l'offre de tolérance réciproque des deux écrivains français, en dépit des préjugés qui s'y font jour. Aussi bien, qu'entend-on par « idée préconçue »? Sera-t-il interdit au savant d'avoir une philosophie ? Ceux qui ne professent pas la même philosophie seront-ils en droit de la qualifier, parce qu'ils n'y souscrivent pas, « d'idées préconçues » ? A ce compte, le sceptique seul échapperait aux suspicions.

On est pour ou contre Aristote ou saint Thomas, comme on est pour ou contre Auguste Comte, pour ou contre Kant ; cela veut dire que l'on considère telle ou telle de ces philosophies, prise dans son ensemble, comme l'expression la plus adéquate du savoir véritable ; mais cela ne veut pas dire qu'on la tient pour

1) Année psychologique, 1896, p. 840.

un monument achevé devant lequel l'esprit n'aurait plus qu'à s'extasier dans une contemplation stérile ; cela ne veut pas dire davantage qu'on la juge irréformable.

Il n'est pas un philosophe catholique qui ne fût prêt à sacrifier « une idée vieille de plusieurs siècles », du jour où elle contredirait manifestement un fait observé. Car, nous aussi, « nous sommes habitués à prendre l'observation comme point de départ, comme origine des recherches, source de la vérité et souveraine maîtresse de la science ».

La morale de ces préjugés, c'est que nous devons, plus énergiquement que jamais, nous catholiques, aimer la science et la cultiver dans nos écoles de philosophie.

La philosophie aristotélicienne se prête, mieux qu'aucune autre, à l'interprétation des faits qui font l'objet de la psychologie expérimentale. On se souvient de la conclusion des *Principes de psychologie physiologique* du fondateur du laboratoire de Leipzig. Les résultats de mes travaux, dit Wundt, ne cadrent ni avec l'hypothèse matérialiste, ni avec le dualisme platonicien ou cartésien ; seul l'animisme aristotélicien, qui rattache la psychologie à la biologie, se dégage, comme conclusion métaphysique plausible, de la psychologie expérimentale.

En effet, si les matérialistes ont raison, si l'âme, comme ils le prétendent, n'est qu'un mécanisme dynamique ou physiologique, il s'ensuit que la psychologie physiologique n'est pas une science distincte ; elle n'est qu'une page de la mécanique ou de la physiologie.

Par contre, si l'âme est telle que toute sa nature soit de penser, si elle subsiste pour son compte, isolée du corps vivant, directement et exclusivement observable par la conscience, un laboratoire de psychologie expérimentale ne se conçoit pas, car il supposerait la prétention d'expérimenter l'âme et de la soumettre à des appareils de mesure, de poids, de force, etc. ; en d'autres mots, cela présupposerait admise, par le fait même, la nature matérielle de l'âme 1).

Mais si l'on admet avec Aristote et tous les maîtres de la Scolastique que l'homme est une substance composée de matière et d'une âme immatérielle ; que les fonctions supérieures sont avec les fonctions inférieures en relation de réelle dépendance ; qu'il n'y a pas chez l'homme une seule démarche intérieure qui n'ait son corrélatif physique, pas une idée sans image, pas une volition sans émotion sensible, aussitôt

1) A. Thiéry, Revue Néo-Scolastique, avril 1895, p. 182.

le phénomène concret qui s'offre à la conscience présente le caractère d'un complexus psychologique et physiologique à la fois ; il relève de l'introspection par la conscience, et de l'observation biologique et physiologique ; bref, la raison d'être d'une science psycho-physiologique est tout indiquée.

Elle est si bien indiquée que, dans la philosophie aristotélicienne, la psychologie et la physiologie ne formaient pas deux sciences distinctes, moins encore deux sciences opposées, mais une science unique et une. Le Dr Hermann Siebeck, l'historien de la Psychologie, le note judicieusement : Aristote, le premier, dit-il, a profondément compris qu'il fallait rendre compte des actes spirituels de l'homme par leur liaison génétique avec les fonctions de l'organisme 1). Et M. Boutroux, dans un article remarquable de la *Grande Encyclopédie*, dit à son tour fort justement : « Aristote est un génie à la fois universel et créateur... Il n'a pas l'élan de Platon : l'esprit tourné vers la réalité donnée, il tient pour chimérique ce qui serait sans rapport avec elle ; mais il n'est pas empirique, et dans le sensible il cherche l'intelligible... Ce

1) Hermann Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, 1. Th., 2. Abth., S. 126.

n'est pas tout : les différentes parties du savoir sont entre elles, selon Aristote, dans un rapport déterminé qu'il définit très nettement. D'une manière générale, le supérieur n'est connu qu'après l'inférieur et à l'aide de la connaissance de cet inférieur même ; mais en même temps c'est dans le supérieur que se trouve la raison d'être et la cause véritable de l'inférieur. » 1)

L'anthropologie aristotélicienne et thomiste répond donc à merveille aux besoins et aux préoccupations de la psychologie contemporaine.

Les trois caractères que nous reconnaissions précédemment à cette psychologie font ressortir, soit par leur similitude, soit par leur contraste avec les enseignements d'Aristote et de l'École, la même conclusion.

Les psychologues qui s'inspirent du dualisme cartésien assignent exclusivement aux études psychologiques, comme objet, les faits internes, observables par la conscience : d'où cette conclusion à laquelle, logiquement, ils aboutissent : la science psycho-physiologique est impossible ou impraticable. — L'anthropologie d'Aristote et de saint Thomas, à l'encontre de cette

1) Boutroux, Grande Encyclopédie, au mot *Aristote*, t. III, pp. 394-396.

psychologie étroite, prend appui à la fois dans l'expérience interne et l'expérience externe, et du même coup assoit les bases de la psycho-physiologie.

La métaphysique, et en particulier la psychologie rationnelle sont discréditées ou abandonnées, en dehors des écoles chrétiennes de philosophie: la tendance métaphysique est généralement présentée comme diamétralement opposée à la tendance scientifique 1). — L'anthropologie aristotélicienne et scolastique fonde sa partie rationnelle sur sa partie expérimentale; elle déduit des faits scientifiquement observés et soumis à la conscience, la nature de l'homme, et, ultérieurement, son origine, sa destinée. L'application du principe de raison suffisante aux diverses données de la conscience et de l'observation conduit d'abord à la distinction des facultés, puis à la nature composée de l'être humain qui en est le premier principe. L'étude de l'activité supérieure de l'esprit (νοῦς), activité combinée du νοῦς ποιητικός et du νοῦς δυνάμει, mène à la preuve de la nature immatérielle de

1) Nous avons tâché de montrer que la métaphysique sainement comprise n'est que le complément naturel de la science, bien loin qu'il y ait entre elles l'incompatibilité dirimante qu'on a tenté de faire valoir. Voir ch. VII.

l'âme humaine (ἀμιγής, sans mélange) ; à l'attribution de son origine à l'action d'une cause extramatérielle (ἔξωθεν); à sa destination à la possession inamissible du Bien suprême.

Or, fait observer avec raison M. Loomans, « les parties diverses de la philosophie se rattachent toutes à la connaissance de soi-même : toutes ont un point de départ psychologique » 1).

La métaphysique ainsi entendue n'est pas une « poésie », mais le parachèvement logique de la science.

Longtemps, nous n'hésitons pas à le reconnaître, la métaphysique, au sens kantien du mot, c'est-à-dire l'étude des problèmes critiques, n'a pas eu dans la philosophie scolastique la place que la portée intrinsèque de ces problèmes et leur importance historique eussent dû lui y assigner.

1) Ch. Loomans, *De la connaissance de soi-même*, Muquardt, Bruxelles, 1880, Introduction, § 3. — Le savant professeur parcourt successivement la logique, la métaphysique, la philosophie morale, l'esthétique, à l'effet de montrer que chacune d'elles repose sur une « base psychologique », et il termine son introduction par ce sage conseil à l'adresse de l'école positiviste : « Les positivistes s'occupent de beaucoup de choses, excepté des questions fondamentales de la psychologie elle-même. Ce qu'il nous importe surtout de connaître, c'est notre nature ; par conséquent, notre origine et notre destination. »

Mais le fait n'a rien qui doive nous surprendre.

L'humanité est naturellement dogmatique 1). L'enfant croit naturellement à son père et à sa mère et à tous ceux qui l'entourent. L'homme du peuple a pu apprendre, par expérience, à douter de la parole d'autrui ; il ne doute ni de ses sens ni de sa raison. Lorsque le physicien, le philosophe remarquent certaines erreurs des sens, s'aperçoivent qu'ils sont tombés dans des paralogismes inconscients, ils cherchent des règles empiriques pour les éviter, mais ils gardent confiance dans leurs facultés naturelles, persuadés que les erreurs commises par eux sont *accidentelles.* Les penseurs du moyen âge, pas plus que ceux de la Grèce ancienne, ne songent à mettre en doute, leurs conditions d'exercice étant supposées normales, la sincérité naturelle de nos facultés cognitives. Lorsque Sextus Empiricus 2) s'insurge contre le dogma-

1) Nous avons développé cette pensée dans un traité autographié : *Du fondement de la certitude*, Louvain, 1888, p. 19 et suiv. Cfr. Revue Néo-Scolastique, janvier 1895, *La théorie des trois vérités primitives.* — Cfr. De Wulf, Arch. f. Gesch. der Phil., 1897, p. 402. *Les lois organiques de l'histoire de la psychologie.*

2) Hypotyposes Pyrrhon. II, 4. Voir à ce sujet notre *Critériologie générale*, 5e édit., p. 53 et suiv. *Le Scepticisme.*

tisme trop confiant des philosophes, c'est au nom de déviations reconnues des sens ou de l'esprit ; il oppose jugement à jugement, système à système, et s'attache à montrer l'impossibilité de discerner, au milieu de ce fouillis, quel est l'usage légitime de la raison : mais la *possibilité* d'un usage légitime de la raison ne lui semble pas douteuse. La défiance que les sceptiques de l'antiquité cherchaient à susciter regardait la raison spéculative, les systèmes et les disputes d'écoles ; ils concluaient à la nécessité de s'en tenir aux assurances pratiques, d'ordre moral, et rendaient ainsi indirectement témoignage de leur confiance en la préordination naturelle de l'esprit vers la possession du vrai.

Tout le moyen âge s'est reposé en ces adhésions spontanées. Le spectacle journalier de l'ordre universel ne permettait pas de soupçonner que l'homme, le chef-d'œuvre de la création, fût seul un rouage mal fait, rompant l'harmonie générale. La loi de la destination naturelle des êtres, sous l'empire d'un principe interne de finalité propre à chacun d'eux, à l'accomplissement du rôle qui leur avait été providentiellement assigné dans l'ensemble du cosmos, écartait l'idée d'un essentiel désordre au sein de l'esprit humain. Lorsque, dans leurs commen-

taires sur les *Analytiques* d'Aristote ou dans leur métaphysique, les maîtres de l'École s'occupent de la connaissance de la vérité, le summum de leur ambition va à montrer dans la nature de l'esprit humain, réflexivement aperçue, la raison intime d'une foi qu'ils jugent en elle-même indiscutable 1).

Il fallait le désarroi provoqué par la Renaissance au sein de la décadence scolastique, les défiances systématiques de Descartes et cette série de causes dont nous avons tâché de montrer plus haut 2) l'enchaînement, pour amener le génie du scepticisme moderne, Kant, à porter le brandon du doute jusqu'à la racine même de nos facultés cognitives. Sous l'influence du *Discours de la méthode* et de la *Critique de la raison pure*, le problème critique est posé dans la philosophie moderne, en termes contradictoires, mais il est posé. Les néo-thomistes auraient donc grand tort de s'en désintéresser. Pour qui philosophons-nous, sinon pour les hommes de notre temps ? Et qu'avons-nous en vue en le faisant, sinon de proposer une solution aux doutes qui obsèdent nos contemporains ?

Nombreuses, d'ailleurs, sont les questions

1) Voir entre autres S. Thomas, *De veritate*, q. I, art. 9.
2) Ch. II, pp. 48-92, *passim*.

secondaires que le doute fondamental du criticisme a soulevées. Elles sont du plus haut intérêt. Accueillons avec reconnaissance, selon le mot de Léon XIII que nous nous plaisons à répéter ici, « toute pensée sage de quelque part qu'elle vienne » ; des hommes de génie n'opèrent pas une révolution intellectuelle sans qu'il y ait à leurs plus meurtrières erreurs une « âme de vérité ».

Il en est de la philosophie comme de la foi : l'hérésie est l'occasion la plus ordinaire de la définition des dogmes catholiques ; le criticisme de Kant aura été, si les philosophes chrétiens le veulent, l'occasion d'une philosophie critique approfondie, possible aujourd'hui, impossible encore aux âges de foi philosophique universelle.

Tel sera le premier avantage que le néo-thomisme devra à la philosophie moderne.

Il lui en devra un second, nous l'avons dit déjà : un développement plus intense de l'observation scientifique et de l'expérience en psychologie.

Nous ne croyons pas que l'on puisse rendre de meilleur service aux doctrines générales de la psychologie scolastique, que de les mettre en rapport avec les résultats acquis en biologie cellulaire, en histologie, en embryogénie, en physiologie, en philologie ; de simplifier autant

que possible les faits psychiques, à l'exemple des Associationnistes anglais ; de chercher à comprendre l'homme adulte par l'étude de la psychologie animale et de la psychologie infantile, l'homme sain par l'homme pathologique, l'homme moral par l'homme criminel, comme on le fait en psychiatrie et en anthropologie criminelle, où l'observation minutieuse de certains états exceptionnels accuse plus vivement des caractères que l'on ne remarque pas, à l'état fruste, chez le type normal ; de suivre les *modifications* particulières ou les *variations* de l'activité humaine chez les différentes races ou à des époques différentes de l'histoire, comme l'ont fait Lazarus, Steinthal, Herbert Spencer ; de soumettre le sujet de la psychologie à cette espèce de dissection mentale que permettent les expérimentations hypnotiques et les suggestions bien conduites.

Mais il importe surtout que les néo-thomistes prennent une place plus considérable dans le mouvement imprimé aux recherches psycho-physiologiques par l'école *expérimentale* allemande.

Il ne s'agit évidemment pas de peser la pensée, ni de calculer les dimensions de l'âme humaine, comme certains ouvrages ou recueils de philo-

sophie chrétienne ont semblé parfois l'insinuer. Il s'agit simplement de prendre le fait conscient tel qu'il est, dans sa complexité à la fois matérielle et immatérielle. Par sa partie matérielle il a des attaches avec le monde extérieur, il en subit l'action et de son côté réagit sur lui. Le fait ainsi grossièrement envisagé relève de l'observation la plus vulgaire, et la conscience spontanée suffit à nous en faire connaître globalement les résultats.

Mais la conscience laissée à elle-même ne peut guère nous renseigner sur les éléments dont est composé le complexus qui apparaît indivisément à l'introspection spontanée. Dissocier ces éléments, afin d'arriver aux données analytiques les plus simples, celles que Wundt appelle d'un terme technique *impressions ;* reconstituer synthétiquement le complexus concret de la conscience spontanée, la *représentation*, et déterminer les lois de l'*association* des représentations, tel est en deux mots le programme de la science psychologique nouvelle.

Qu'a-t-il d'effrayant ?

Dira-t-on que cette science est vaine ? Qu'il importe peu de savoir si une sensation de couleur est simple ou complexe ; quelles sont les conditions physiques et physiologiques d'une

représentation ; d'après quelles lois se combine ultérieurement le contenu total de la conscience?

Ces sortes d'objections sont irritantes.

Qui donc a qualité pour prophétiser l'importance ou la non-importance d'une découverte pour l'avenir ?

Ce que le Tout-Puissant a jugé digne de lui de créer, ce que sa suprême sagesse daigne gouverner, la raison humaine trouverait indigne d'elle de l'étudier ?

C'est mal comprendre la dignité de la science que de la servir avec des préoccupations aussi peu désintéressées.

Nous ne nions pas l'utilité de la science, disent d'autres, mais nous ne voyons pas la raison d'être de la psycho-physique *en philosophie.*

Les psychologues qui se montrent si défiants à l'endroit de la psycho-physique, hésitent-ils à reconnaître à la physique, à la chimie, à la géologie le titre de sciences auxiliaires de la cosmologie ? Au même titre, la psycho-physiologie est une science auxiliaire de la psychologie entendue au sens traditionnel.

Les sciences de la nature, disent d'autres encore, enrichissent de façon effective le domaine de l'observation, mais la conscience n'a qu'un moyen de se connaître, c'est la conscience ; il n'y a donc pas lieu de diviser la

psychologie d'une part, en psychologie rationnelle où l'on examinerait la conscience par la conscience, et d'autre part en psychologie expérimentale où l'on examinerait les phénomènes de conscience par des appareils enregistreurs autres que la conscience.

Il y a ici un malentendu, répond fort à propos M. Thiéry 1). En psychologie expérimentale comme en psychologie rationnelle, la conscience n'est observée que par elle-même. Si l'une porte le nom de psychologie expérimentale, c'est que les observations du sens intime y sont étudiées non seulement en elles-mêmes mais aussi avec les notations d'appareils scientifiques.

Ce mode de division se présente dans beaucoup de sciences, en astronomie, par exemple. A quoi servent les instruments astronomiques? Le ciel qu'on étudie dans les observatoires contemporains est bien toujours le ciel des premiers pâtres de Chaldée, qui rêvèrent obscurément à contempler les constellations. Les télescopes, faut-il le dire? ne remplacent pas les yeux, mais en prolongent la vision. Ainsi de la psychologie: ce que nous étudions dans nos laboratoires, c'est bien toujours l'homme qu'étudiaient les

1) A. Thiéry, *Introduction à la psycho-physiologie*, dans la Revue Néo-Scolastique, avril 1895, p. 183.

scolastiques du moyen âge ; mais nous avons, pour *préciser* nos jugements, des instruments qui décuplent notre puissance perceptive 1).

1) A. COMTE objecte (voir p. 91) que la méthode d'observation intérieure est contradictoire, pour la raison que « l'individu pensant ne saurait se partager en deux, dont l'un raisonnerait tandis que l'autre regarderait raisonner ».

Si le sujet qui observe est un organe fait de matière, l'objection est décisive ; mais elle porte à faux si le sujet n'est pas matériel. La difficulté suppose donc ce qui est en question entre le positivisme de Comte et le spiritualisme.

A. Comte se méprend aussi sur l'*objet* de l'introspection. Il croit que, selon nous, le sujet doit, pour se connaître, commencer par faire le vide dans l'âme. Nous croyons avoir montré plus haut que cette prétention serait contradictoire. L'âme ne se connait que par le moyen de son activité.

Nier l'observation intérieure n'est-ce pas fatalement ruiner toute la science humaine ? Après que nous avons saisi par les sens et l'intelligence les faits extérieurs, ne faut-il pas que nous nous observions nous-mêmes pour nous faire une idée exacte de *ce* que nous avons saisi ? La philosophie positive est-elle d'ailleurs autre chose que la mise en œuvre d'une idée qu'Auguste Comte s'est reconnue ? L'eût-il énoncée si, avant de l'exprimer, il ne l'avait point conçue et reconnue en lui ?

CONCLUSION.

Si nous ne nous faisons pas illusion, les doctrines anthropologiques fondamentales d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin sortent fortifiées de l'épreuve à laquelle nous les avons soumises en les confrontant avec les idées dominantes de la psychologie contemporaine.

Autant et mieux que jamais, nous nous rendons compte de la nécessité de tenir les faits observés par la conscience en connexion avec les faits biologiques, et de définir l'âme, non point en disant avec le matérialisme : l'âme n'existe pas, ou elle est un ensemble de propriétés spéciales de la matière cérébrale ; ni en disant avec le spiritualisme dualiste de Descartes : l'âme, extérieure au corps sur lequel elle agit par un point inimaginable du cerveau, est une substance immatérielle dont toute la nature est de penser ; — mais en reprenant la définition aristotélicienne, et en disant de l'âme en général qu'elle est :

Εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. Ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν

ἔχοντος. L'être de l'âme est comme la forme d'un corps naturel ayant en puissance la vie ; l'âme est l'acte premier d'un corps ayant en puissance la vie 1).

Et nous définirons l'âme *humaine* : Ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως, *ce par quoi*, *radicalement*, *nous vivons*, *sentons et pensons* 2). Ces définitions résument les thèses essentielles de l'anthropologie,parent aux défauts et aux excès de la psychologie contemporaine et fournissent une base solide aux recherches hardies de philosophie critique et de psycho-physiologie auxquelles Kant et Wundt ont donné, chacun pour sa part, une si vigoureuse impulsion.

Ainsi que le disait Trendelenburg à ses compatriotes, le principe de la philosophie n'est plus à trouver : il existe. Il n'y a qu'à le développer par la méditation des vérités générales et par un commerce assidu avec les sciences expérimentales.

Les disciples d'Aristote, à la condition de tenir l'œil ouvert sur les origines expérimentales de la pensée, se trouveront moins que d'autres exposés à s'égarer dans les rêves de l'idéalisme et du subjectivisme.

1) *De Anima*, lib. II, cap. I, 4, 5.
2) *Ibid.*, lib. II, cap. II, 12.

Ils pourront, ainsi que le reconnaissait la *Revue scientifique*, « faire entrer dans les cadres de leur philosophie les recherches contemporaines de la physiologie et de la psycho-physique, sans faire aucune concession, sans jamais dénaturer la science » 1).

Si le néo-thomisme demeure fidèle à ce programme, il pourra rajeunir la philosophie scolastique par des acquisitions heureuses, renouveler en partie son appareil et présenter aux regards de nos successeurs un aspect assez différent de celui qu'elle offre aujourd'hui. Néanmoins, ceux qui voudront sonder ses profondeurs, retrouveront dans les substructions de l'édifice l'intégralité des principes qui ont présidé à la civilisation occidentale. Ils constateront avec joie qu'il y a eu progrès sans révolution, acquisition sans pertes, développement d'une unité vivante sans cesse enrichie par la variété des apports que lui auront fournis toutes les branches du savoir humain 2).

1) Revue scientifique, t. LI, 1893, p. 55. Voir Introd., p. VIII.

2) Voir Mgr d'Hulst, *Philosophie séparée et philosophie chrétienne*. Namur, 1896, pp. 27-28.

L. D.

APPENDICE A[1].

Voici comment se répartissent, au point de vue des matières, les cours, les exercices et les travaux philosophiques faits pendant le semestre d'été 1897 dans les 21 universités de l'Allemagne. (Cfr. *Hochschul-Nachrichten*, janv.-févr.-mars 1897).

Introduction à la philosophie.	6 fois
Propédeutique philosophique	3 »
Questions fondamentales ou principales de la philosophie	4 »
Séminaires de philosophie	2 »
Exercices philosophiques	6 »
Instructions sur l'étude de la philosophie et de la pédagogie	1 »
Logique et introduction à la philosophie . .	4 »
Logique	5 »
Questions spéciales ou exercices sur la logique.	3 »
Logique et critériologie	10 »

1) Voir ci-dessus, p. 245.

Critériologie et métaphysique . . . . . . 1 fois
Métaphysique. . . . . 4 »
Philosophie de la nature . . . . 1 »
» » religion . . . . 7 »
Questions spéciales de philosophie de la religion . . . . 3 »
Pédagogie ou didactique . . . . 6 »
Histoire de la pédagogie . . . . 5 »
Questions spéciales de pédagogie . . . . . 2 »
Exercices sur la pédagogie . . . . 5 »
Morale et pédagogie . . . . 1 »
Morale . . . . 4 »
Questions spéciales de morale . . . . . . 1 »
Statistique morale . . . . 3 »
Morale et philosophie du droit . . . . . . 1 »
Philosophie du droit . . . . 7 »
Questions spéciales ou exercices sur la philosophie du droit . . . . 4 »
Sociologie. . . . . 3 »
Psychologie sociale . . . . 1 »
Psychologie . . . . 12 »
» animale. . . . . 2 »
Questions spéciales de psychologie . . . . . 5 »
Exercices ou séminaires de psychologie . . 5 »
Psycho-pathologie . . . . 3 »
Psychologie expérimentale ou psycho-physiologie. . . . . 6 »
Travaux ou exercices sur la psychologie expérimentale. . . . . 7 »
Esthétique et théorie des beaux-arts . . . 2 »

Cours ou questions spéciales d'esthétique ou des beaux-arts ou leur histoire	9	fois
Philosophie de l'histoire	1	»
Histoire (générale) de la philosophie . . .	6	»
Instructions sur des travaux d'histoire de la philosophie	1	»
Philosophie indienne	1	»
Histoire de la philosophie antique	3	»
» » grecque	2	»
Cours ou exercices sur Platon	2	»
» » sur la Métaphysique d'Aristote	2	»
Histoire de la philosophie de l'antiquité et du moyen âge	1	»
Histoire de la philosophie du moyen âge . .	1	»
Lecture de Saint Thomas	1	»
Histoire de la philosophie moderne. . . .	3	»
» » depuis Descartes jusqu'à l'époque présente	1	»
Histoire de la philosophie depuis Descartes jusqu'à Kant	4	»
Exercices sur les Méditations de Descartes .	2	»
» sur la Morale de Spinoza	1	»
» sur l'Essai sur l'entendement humain de Locke	1	»
Exercices sur les opuscules de Leibniz. . .	1	»
» sur les écrits de morale de Hume .	1	»
Hamlet de Shakespeare . . . . ,	1	»
Esprit et langue de la philosophie allemande.	1	»

Histoire de la philosophie du XIXe siècle . .	2 fois
» » depuis Kant jusqu'à l'époque présente.	2 »
Philosophie de Kant	5 »
Criticisme de Kant	1 »
Exercices sur la Critique de la raison pure de Kant.	5 »
Exercices sur la Critique de la raison pratique de Kant.	3 »
Exercices sur les principes fondamentaux de la Métaphysique des mœurs et la Critique de la raison pratique de Kant.	1 »
Exercices sur les principes fondamentaux de la Métaphysique des mœurs de Kant. . .	2 »
Exercices sur les Prolégomènes de Kant . .	1 »
» sur les écrits de morale de Kant. .	1 »
La Philosophie de Schiller dans ses drames .	1 »
Fichte	1 »
Histoire critique de la philosophie posthégélienne.	1 »
Cours ou exercices sur Schopenhauer . . .	5 »
Comte et le positivisme	1 »
Cours ou exercices sur Lotze.	2 »
Philosophie ou philosophes contemporains .	3 »
Helmholtz (Tatsachen in der Wahrnehmung).	1 »
Von Hartmann	1 »

On remarquera que les cours de philosophie professés aux lycées (il y en a sept en Bavière)

et aux séminaires ou instituts diocésains de l'Allemagne, ne sont pas compris dans ces chiffres. Cette omission n'infirme pas les conclusions formulées ci-dessus, car nous avons spécialement en vue les écoles non catholiques, qui ont rompu avec la tradition scolastique. A ce point de vue, notons encore que des quatre cours de métaphysique indiqués ci-dessus, trois sont faits par des catholiques, MM. Baumgartner à Munich, Kappes et Hagemann à Munster.

APPENDICE B [1].

Le laboratoire de l'Institut supérieur de Philosophie, fondé en 1895, a subi en 1906 des modifications considérables, qui le placent, au point de vue de l'outillage, au niveau des meilleurs laboratoires similaires de l'étranger.

Il se compose de sept salles d'expérience ou de démonstration, et d'une bibliothèque contenant les principaux ouvrages et revues traitant de la psychologie expérimentale. Nous donnons ci-après un court exposé du matériel scientifique dont il dispose.

I. Recherches expérimentales sur les sens externes.

1. *Tact.* — Balance pour mesurer le seuil, de Frey. — Esthésiomètre à cheveu, de Frey. — Thermo-esthésiomètre de Kiesow. — Compas esthésiométriques de Binet, de Frey et de Michotte. — Compas

1) Voir ci-dessus, p. 459.

électrique, appareil d'induction. — Cinésesthésiomètre de Michotte.

2. *Ouïe.* — Série complète des diapasons de Scheibler, diapasons à curseurs. — Tonomètre. — Tonvariator de Stern. — Electro-acoumètre. — Sommiers pour tuyaux d'orgue. — Harmoniums à tons justes. — Sirène de Cagnard-Latour. — Robinet tachistophone. — Tubes obturateurs de Wirth pour régler l'intensité des sons. — Phonographe. — Sonomètre à 3 cordes. — Diapasons électriques.

3. *Phonétique expérimentale.* — Phonautographe Scott. — Explorateurs des lèvres et du larynx de Rosapelly. — Inscripteur des vibrations du larynx de Krüger. — Laryngographe. — Flammes manométriques de König. — Appareil enregistreur pour flammes manométriques (méthode de Marbe).

4. *Vue.* — Spectroscope de Bunsen. — Photomètre de Lummer-Brodhun. — Photomètre de Weber. — Série d'appareils rotatifs pour disques colorés. — Tropostéréoscope de Ludwig. — Stéréoscope de Brewster. — Téléstéréoscope de Helmholtz. — Pseudoscope. — Séries de planches d'illusions d'optique. — Tables de Stilling, laines de Holmgren, etc.

5. *Odorat.* — Olfactomètre double de Zwaardemaker.

II. Recherches expérimentales sur les phénomènes centraux.

1. *Conscience et attention.* — Appareil de Wundt pour l'étude de la perception du temps. — Pendule à complication. — Tachistoscope à miroir de Wirth. — Grand pendule tachistoscope.

2. *Psychochronométrie.* — Chronoscope de Hipp et chronographe électrique. — Marteau de contrôle de Pflüger. — Marteau auditif de Wundt. — Grand tachistoscope à contact électrique, de Wundt. — Pendule à contacts électriques. — Appareil à chute de Hipp, etc.

3. *Mémoire.* — Appareil de Wirth pour l'étude de la mémoire.

4. *Sentiments, méthode d'expression.* — Sphygmographe, cardiographe, pneumographe, tonographe de Frey. — Pléthysmographes de Mosso et de Lehmann. — Ergographe de Mosso. — Grand kymographe, avec dispositif de Hering pour l'emploi de bandes de 2,50 mètres. — Série d'accessoires pour la méthode graphique. — Tambours de Marey. — Inscripteurs électriques. — Chronographe de Jaquet. — Chronographe de Marey. — Signal Deprez. — Leviers inscripteurs, etc.

III. Matériel électrique.

L'énergie électrique est fournie par une dynamo de 4 H. P., mue par un moteur à gaz, et par l'intermédiaire d'une batterie d'accumulateurs de 300 ampère-heures. — La distribution est faite de telle sorte que dans chaque salle de laboratoire l'on puisse obtenir des courants de tous voltages jusqu'à 110 volts et que l'on puisse faire communiquer électriquement les différentes salles entre elles. Le laboratoire dispose, en outre, de moteurs électriques de 1/16, 1/10, 1/6 H. P., d'un grand inducteur Ducretet de 300 $^{m}/_{m}$ d'étincelle, de lampes à arc d'expérience, d'un matériel de radiographie, etc. Une installation photographique complète avec atelier d'agrandissement y est annexée. — Citons enfin deux lanternes à projection de 15 ampères et la grande lanterne à projection de Zeiss (30 ampères) pour format 13 × 18, avec dispositif épiscopique.

En même temps que les transformations matérielles du laboratoire, le programme de l'enseignement de la psychologie expérimentale a été modifié, en ce sens que les étudiants doivent suivre, outre le cours de psychologie expérimentale proprement dit, un cours d'introduction aux méthodes expérimentales en psychologie, et un cours traitant de questions spéciales de cette science.

Les recherches faites jusqu'à présent au laboratoire de Louvain sont :

A. Thiéry, *Le tonal de la parole* (1901).

A. Michotte, Les signes régionaux. *Nouvelles recherches expérimentales sur la répartition de la sensibilité tactile dans les états d'attention et d'inattention* (1905).

Plusieurs travaux nouveaux paraîtront bientôt ouvrant une série de publications propres au laboratoire.

TABLE DES NOMS CITÉS.

ERRATUM.

P. 71. A la place des astérisques suppléer le titre :

ARTICLE SECOND.

L'évolution du mécanicisme cartésien en psychologie.

